

تصویر

الْمَسْأَلَةُ الَّتِي لَا تَقْبَلُ رَدًّا
(الفتاوى)

بَيْتُ النُّجُومِ

شرح اردو

سِلَّةُ الْعُلَمَاءِ

تصنيف

مفتی عطاء الرحمن ملتانی

صدر مدرس الجامعة الشرعية گوجرانوالہ

ناشر

المكتبة الشرعية شمع كاونی گوجرانوالہ

تصنيف

اَضْمِنَّا بِاللَّهِ الَّذِي (اَضْمِنُ كُلُّ شَيْءٍ)
(القرآن)

بَيْتُ الْحُجُورِ

شرح اردو

سِلْبُ الْعُلُومِ

تصنيف

مفتی عطاء الرحمن ملتانی

صدر مدرس الجامعة الشرعية گوجرانوالہ

ناشر

المكتبة الشرعية شمع كالموني گوجرانوالہ

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ہیں

سحایۃ النخو	نام کتاب
مفتی عطاء الرحمن ملتانی	مصنف
صفر ۱۴۲۲ھ	طبع اول
شوال ۱۴۲۲ھ	طبع دوم

ملنے کے پتے:

مدرسہ بحر العلوم توحید آباد مولانا قادی ظفر اللہ صاحب
جامعہ رحمانیہ فرید ٹکون ملتان مفتی عتیق الرحمن ربانی صاحب فون: ۵۵۱۷۳۷

مکتبہ سید احمد شہید لاہور	مکتبہ رشیدیہ راولپنڈی
ادارہ اسلامیات لاہور	مکتبہ رحمانیہ لاہور
کتب خانہ مجیدیہ ملتان	المکتبۃ الحسینیہ بلاکٹ سرگودھا
مکتبۃ العارفی فیصل آباد	مکتبہ رحمانیہ
مکتبہ اسلامی کراچی	قدیمی کتب خانہ کراچی
کتب خانہ مدنیہ اکوڑہ خٹک	مکتبہ المعارف پشاور
مکتبہ حنفیہ گوجرانوالہ	کتب خانہ رشیدیہ کوئٹہ
اسلامی کتب خانہ سرگودھا	مکتبہ نعمانیہ گوجرانوالہ
مکتبہ گلستان اسلام چک بلاکٹ سرگودھا	

ناشر: المکتبۃ الشرعیۃ شمع کالونی جی ٹی روڈ گوجرانوالہ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

التقدیم

سبحان من برہانہ اجلّی و اعلیٰ شانہ، المتفرد بالذات والصفات المتقدّس عن الشوک والتصورات

والصلوٰۃ والسلام علی المرسل بالبینات والہادی الی طرق الخیرات والمحذّر عن سبل الضلالت وعلی المصدقین بہ فی الاعتقادات والمرسلات والفائزین بصحبہ علی المتجانسات والمتشکلات، اما بعد! باری تعالیٰ شانہ کا غیر محدود اور غیر معدود شکر اور احسان ہے جس نے انسان کو مد رک کلیات و جزئیات بنایا اور تصورات و تصدیقات میں مکہ بخشا اور استنباطات واستدلالات کی صلاحیت اور استعداد عطا فرمایا اور منقولات و معقولات میں ماطق بنایا جس کی دلالت و ہدایت کے لئے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کو الٰہی نقلیہ و عقلیہ کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔

اور بالآخر تکمیل و تکمیل کے لئے اپنے خزانہ کا لگانہ موتی بھیج کر حد فرمادی اور توہمات فاسدہ اور تخیلات کاسدہ کے چھائے اندھیروں کو مٹانے کے لئے سراج منیر کو پیدا کیا اور اعتقادات صحیحہ اور انکار و افکار راشدہ کو روشن کرنے کے لئے آفتاب نبوت کو طلوع فرمایا۔

ابدا علی افق البقا لا تغرب
اذا طلعت لم یبدمنہن کوکب
وشمسى خبر من شمس السماء
وشمسى تطلع بعد العشاء

افلت شمس الاولین وشمسنا
انث شمس والملوک کواکب
لنا شمس ولا آفاق شمس
شمس الناس تطلع بعد فجری

جزی اللہ عنا محمد ما ہو اہلہ۔ پھر ایسے آفتاب لا جواب کے لئے ستاروں کا انتخاب با صواب، با کمال کا کیا کہنا، اصحابی کا لنجوم فباہم اقتدینم اہتدینم۔ پھر ان نجوم سے ایسے نور و علم پھیلے جنکی کرنیں اور شعائیں آج بھی پورے عالم کو منور کئے ہوئے چیلنج کر رہی ہیں (فأتوبسورۃ من مثله) اور پھر والدین اتبعوہم باحسان نے ان کرنوں اور روشنیوں کو جمع کرتے ہوئے تدوین و تصنیف کی صورت میں گلدستے پیش کئے اور متعدد علوم کتم عدم سے وجود میں آئے اور ہزاروں متون و شروح نیست سے بود ہوئے البتہ کچھ آلہ اور کچھ ذی اللآلہ بنے اور بعض مہادی اور بعض مقاصد رہے لیکن سلفا و خلفا ہر دونوں پر محنت ہوتی رہی یہی وجہ ہے مصنف محبت اللہ بہاری

صاحب کی جس طرح مسلم الثبوت کو مقبولیت حاصل ہوئی اسی طرح مسلم العلوم کو بھی غیر معمولی قبولیت ہوئی۔

اور مصنفؒ کی دعا نتیجہ خیز ہوئی۔ اللھم اجعلہ بین المتون كالشمس بین النجوم۔ جسکی شروع کثیر ہونے کے ساتھ ساتھ بعض تو درس نظامی میں داخل ہیں (ملاحسن، قاضی، حمد اللہ) ہاں اس انحطاط علمی کے زمانہ میں اس فن سے دوری ہوتی جا رہی ہے اور بعض تو سند کے حصول کو کافی دانی سمجھ لیتے ہیں اور بعض اب بھی اپنے اکابر کے طرز و طریق کو اساطیر الاولین قرار نہیں دیتے بلکہ مشعل راہ سمجھتے ہیں اور انکی علمی اور عملی راہ کو صراط مستوی مانتے ہوئے اس پر چلنے کی بھرپور کوشش کرتے ہیں۔ وہ کس طرح منطق کو بے فائدہ اور ضیاع وقت سے تعبیر کرنے کی جرأت کیسے کر سکتے ہیں؟ ولنعم ما قبل المنطق نعم العون علی ادراك العلوم كلها وقد رقص هذا العلم وجد منفعته من لم يفهمه۔ وقال البعض من لم يعرف المنطق فلا تقته له فی العلوم اصلاً وقال لا طریق الی تحصیل العلم الا بالمنطق۔

قال الشيخ کشمیری واما الفنون العقلیة فانما اعلم بها من ابن سینا فانه لا علم له الا بمذهب ارسطو۔

اور بعض نے یوں ترغیب دی۔

ان رمت ادراك العلوم بسرعة	فعلیک بالنحو القدیم ومنطق
هذا المیزان العقول مرجح	والنحو اصلاح اللسان بمنطق
منطق وحکمت زبھر اصطلاح	گر بخوانی اند کے باشد مباح

اور جو من تمنطق فقد تزدق اور يجوز الاستنجاہ باوراق المنطق جیسے مقولات پر سہارا کر لیتا ہے وہ اپنے اکابر کی پینکڑوں و کتابوں سے مستفید ہونے سے محروم رہتا ہے۔

اور احقر کی یہ تصنیف بھی اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے جو اصل میں اساتذہ کرام کی شفقت اور دعاؤں کا نتیجہ ہے اور تلامذہ کی شوق اور محنت کا مجموعہ ہے۔ باری تعالیٰ داریں کی فوز و فلاح کا ذریعہ بنائے۔

والسلام

احقر عطاء الرحمن غفر له المنان

﴿سبحانہ﴾

سوال: منطقیوں کا مقصود کاسب اور نمکتسب سے بحث کرنا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تسمیہ اور تحمید نہ تو کاسب ہیں اور نہ نمکتسب ہیں۔ تو مصنفؒ کا تسمیہ اور تحمید کا ذکر کرنا یہ اشتغال بھالا یعنی ہے اور اشتغال بھالا یعنی سے تو منع کیا گیا ہے جیسا کہ رسول ﷺ کا ارشاد ہے من حسن اسلام العز، تو کہ ما لا یعنیه

جواب: مصنفؒ نے کتاب کو تسمیہ اور تحمید سے شروع کر کیا اشتغال بھالا یعنی کا ارتکاب نہیں کیا بلکہ دو حدیثوں پر عمل کیا ہے جو کہ تسمیہ اور تحمید کے بارے میں وارد ہیں۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ حدیث پر عمل کرنا اشتغال بھالا یعنی ہے نہ کہ اشتغال بھالا یعنی بلکہ یہی مقصود ہے۔

سوال: تسمیہ اور تحمید کی حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہی نہیں اسلئے کہ یہ متعارض ہیں ایک حدیث میں ہے کہ تسمیہ سے ابتداء کی جائے دوسری حدیث میں ہے کہ تحمید سے ابتداء کی جائے لہذا جب یہ دونوں متعارض ہوئیں تو دونوں ساقط ہوئیں لہذا دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہوا؟

جواب: ابتداء کی تین قسمیں ہیں

(۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء عرفی (۳) ابتداء اضافی۔

ابتداء حقیقی: وہ ہے جو مقاصد اور غیر مقاصد دونوں سے مقدم ہو۔

ابتداء عرفی: وہ ہے جو مقاصد پر مقدم ہو عام ازیں کہ اس سے کوئی چیز مقدم ہو یا نہ ہو۔

ابتداء اضافی: وہ ہے جو بحث سے مقدم ہو۔ اب تطبیق اور حمل کی کل نو (۹) صورتیں بنتی ہیں انہیں سے یہاں ہم دو مراد لیتے ہیں کہ حدیث تسمیہ ابتداء حقیقی پر مجہول ہے اور حدیث تحمید ابتداء عرفی پر یا اضافی پر مجہول ہے (مزید تفصیل شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

سوال: حدیث تسمیہ پر عمل ممکن نہیں۔ کیونکہ تسمیہ بھی خودی شان ہے۔ تو اسکے لیے اور تسمیہ کی ضرورت ہوگی۔ حلم چرا تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

جواب اول: تسمیہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ جس پر دلیل لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا ہے

جواب ثانی: حدیث تسمیہ میں ذی بال سے مراد ذی قصد ہے اور یہ بات ظاہر ہے تسمیہ غیر مقصودی ہوتی ہے۔

سوال: مصنفؒ نے تحمید کے بجائے تسبیح سے ابتداء کی اور فرمایا سبحانہ اس سے قرآن سے قرآن مجید کی مخالفت اور حدیث کی مخالفت ہے اور سلف صالحین کی مخالفت لازمی آتی ہے؟

جواب: مصنفؒ کا تسمیہ کے بعد تسبیح کا ذکر کرنا ہے اور لفظ سبحان سے شروع کرنا اس سے قطعاً قرآن کریم کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ قرآن مجید کی اگر بعض سورتوں کی ابتداء تحمید سے ہے تو بعض سورتوں کی ابتداء تسبیح سے بھی ہے جیسے سورۃ بنی اسرائیل سبحن الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام اور اسی طرح سورۃ حدید، سورۃ حشر اور سورۃ صف اور سورۃ جمعہ وغیرہ میں تسبیح سے ابتداء کی گئی ہے لہذا یہ قرآن کی مخالفت نہیں بلکہ عین مطابقت اور موافقت ہے کہ بعض کتابوں کو مصنفؒ نے تحمید سے شروع کیا اور بعض کو تسبیح سے شروع کیا ہے اور اسی طرح حدیث کی بھی مخالفت نہیں کیونکہ حدیث تحمید سے مراد باری تعالیٰ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے وہ جس طرح تحمید سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح لفظ سبحانہ سے بھی حاصل ہوتی ہیں اور اسی طرح سلف صالحین کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی کیونکہ جب حدیث تحمید سے مراد صفات کمالیہ کا اظہار ہے تو لفظ سبحانہ سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

سوال: مصنفؒ نے اس اسلوب مشہور سے عدول کیوں کیا ہے؟ اس میں حکمت اور نکتہ کیا ہے؟

جواب اول: جدت اختیار اس لئے کی کہ جدت انسان کو طبعاً پسند ہے جیسے کہ قاعدہ ہے کہ کل جدید للحدیث۔

جواب ثانی: جب کوئی عظیم کام ہو تو اسکی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے اور اسکی عاجزی کا اظہار کیا جاتا ہے تاکہ خداوند قدوس کے علاوہ کسی اور کی طرف دھیان اور ذہن نہ چلا جائے کیونکہ کائنات میں کسی کا کوئی کمال ذاتی نہیں اللہ ہی کا عطا کردہ ہے تو مصنف نے بھی یہاں پر اپنی عاجزی کا اور باری تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار اور اقرار کرتے ہوئے فرمایا سبحانہ۔ جس طرح کہ

رسول اللہ ﷺ کا معراج والا معجزہ کس قدر عظیم ہے وہاں بھی باری تعالیٰ نے لفظ سبحان لائے۔
سبحان الذی اسری بعبده لیلان المسجد الحرام اس میں بھی معراج والے معجزے کے
اندر بھی کمال اللہ ہی کا ہے جس نے اپنے بندے کو رات میں اتنی عظیم سیر کرائی۔

﴿سبحانہ میں چھ تحقیقات بیان کی جائیں گی﴾

(۱) تحقیق ضمیری (۲) تحقیق ترکیبی (۳) تحقیق صیغوی

(۴) تحقیق استعمالی (۵) تحقیق معنوی (۶) تحقیق فلسفی

(۱) **تحقیق ضمیری:** کہ وہ لفظ سبحانہ کی (۵) ضمیر کا مرجع کیا چیز ہے اتنی بات تو متعین
ہی ہے کہ (۵) ضمیر کا مرجع ذات باری تعالیٰ ہے اور چونکہ ذات باری تعالیٰ تمام کائنات کی ہر ہر
چیز پر مقدم ہے اسی وجہ سے جو ضمیر اس کی طرف راجع ہے اسکو بھی تمام چیزوں پر مقدم کر دیا البتہ کونسا
لفظ اس کا مرجع بنتا ہے جو ذات باری تعالیٰ پر دلالت کرتا ہے جس میں پانچ احتمال ہیں۔ (۱) بسم اللہ
میں لفظ اللہ مرجع ہو (۲) لفظ رحمن ہو (۳) لفظ رحیم ہو (۴) سبحانہ میں جو مستبح
ہے (۵) اللہ جو مضمرفی ضمیر کل مؤمن ہے۔ یاد رکھیں پہلے تین مرجع تو تب بن سکتے
ہیں جب تسمیہ کتاب کا جزء ہو کیونکہ تسمیہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول یہی ہے کہ تسمیہ
کتاب کا جزء ہے دوسرا قول یہ ہے کہ یہ جزء نہیں اسی لئے آخری دو مرجع بنانا رائج اور اولیٰ ہے
کیونکہ آخری دونوں احتمال میں مرجع کنایہ بنتا ہے اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ الکنایۃ ابلف من
الصریح پھر آخری دو احتمال میں سے پہلا احتمال رائج ہے اس لئے کہ پہلا احتمال امر معنوی ہے
اور دوسرا احتمال امر خیالی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ امر معنوی امر خیالی سے بہتر ہوا کرتا ہے
کیونکہ امر معنوی خارج میں موجود ہوتا ہے جب کہ امر خیالی خارج میں موجود نہیں ہوتا۔

(۲) **تحقیق استعمالی:** لفظ سبحان کا استعمال دو طرح ہے۔ (۱) مستعمل بالاضافت

جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے سبحن اللہ حین تمسون و حین تصبحون اور سبحن الذی

اسری بعبده، سبحانک لا علم لنا اور شعر ہے

سبحان من یوانی سبحان من یسمع کلامی سبحان من یدکونی ولا ینسانی

(۲) مقطوع عن الاضافت كقول الاعشى يمدح عامر ابن طفيل ويهجو العلقمة

شعر: قد قلت لما جاء نبي فخره سبحان من علقمة الفاخر

سوال: شعر میں جب لفظ سبحان مضاف نہیں تو تونین کیوں گر گئی؟

جواب: لا ینون فی هذا الاستعمال لاجل العلمیہ وشبه التانیث۔ او الالف والنون الزائد

ثان اما وجه کون شبه التانیث فیہ فلانہ ینتوی فیہ التذکیر والتانیث (فضل حق) ص ۵
لفظ سبحان کے دونوں استعمالوں کا حاصل یہ ہے کہ اضافت کی حالت میں یہ منصرف ہوتا ہے اور
دوسری استعمال مقطوع عن الاضافت میں یہ غیر منصرف ہوتا ہے۔ جس میں سیئت سبب علمیت
الف نون ہے یا علمیت اور شبہ تانیث ہے۔ الف نون زائد ثان سبب ایک ہے دوسرا سبب علم کو تسبیح
کیلئے فرض کیا گیا ہے جس طرح اسامہ۔

ضائدہ: دونوں استعمالوں کے درمیان فرق: قاضی مبارک نے اشارۃ فرمایا کہ استعمال مصدر یا

اسم مصدر ہو کر مضاف ہونا شائع ذائع ہے اور رائج ہے استعمال علم مصدر مقطوع عن الاضافت ہو
کر مرجوح ہے اسلئے کہ قول اعشیٰ میں یہ ممکن ہے کہ سبحان علقمہ کی طرف مضاف ہو اور من
زائدہ ہو جس کا معنی یہ ہوگا کہ پاک ہے علقمہ فخر کنندہ اور یہ بطور تحکم اور استہزاء کے لئے کہا گیا
ہے یا پھر مضاف الیہ محذوف ہو تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحانہ من علقمہ الفاخر لہذا یہ احتمال
مقطوع عن الاضافت والا مرجوح ہوا۔

سوال: سبحان کو علقمہ کی طرف مضاف ماننے سے مضاف مضاف الیہ کے درمیان من کا

فاصلہ لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں؟

جواب: حرف زائدہ کا فاصلہ جائز ہے یہاں پر من زائدہ ہے جیسے قرآن مجید میں ہے ایما

الاجلین کہ اسی کی اضافت ہے الاجلین کی طرف اور ما زائدہ ہے بلکہ غیر زائدہ کا فاصلہ بھی
حدیث میں آیا ہے جیسے هل انتم تارکولی صاحبی۔

سوال ثانی: آپ نے کہا کہ یا تو سبحان مضاف ہے لفظ اللہ کی طرف اور لفظ اللہ مضاف الیہ

محذوف ہے حالانکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب بھی مضاف الیہ محذوف ہو تو وہاں اشیاء اربعہ میں سے ایک کا ہونا ضروری ہے۔ (۱) مضاف کا مثنیٰ برضم ہونا جیسے قبل، بعد (۲) مضاف الیہ کے عوض مضاف پر تنوین کا آنا جیسے یومئذ حینئذ (۳) مضاف کے شروع میں الف لام کا آنا جیسے علم آدم الاسماء یعنی اسماء المسمیات (۴) مضاف کا مکرر ہونا جیسے یا تیم تیم عدی اور یہاں پر ان امور اربعہ میں سے کوئی بھی نہیں تو مضاف الیہ کو کیسے محذوف مانا جاسکتا ہے؟

جواب: قاضی صاحب نے لفظ فتا مل سے اشارہ کر دیا کہ ضرورت شعری کی وجہ سے یہاں پر امور اربعہ میں سے کوئی امر نہیں لایا گیا۔

(۳) **تحقیق ترکیبی:** سبحانہ کی ترکیب میں دو باتیں اتفاقی ہیں۔ پہلی بات کہ سبحانہ مفعول مطلق ہو نیکی بنا پر منصوب ہے۔ جس کا منصوب ہونا متعین ہے خواہ سبحانہ مضاف ہو یا مقطوع عن الاضافت ہو۔ دوسری اتفاقی بات یہ ہے کہ سبحانہ کا عامل ناصب وجوبی طور پر محذوف ہے لیکن اختلاف ہے جہت حذف میں چنانچہ علامہ ابن حاجب کے نزدیک اسکے عامل ناصب کا حذف وجوبی سمائی ہے اور رضی کے نزدیک حذف قیاسی ہے جس طرح وہ یہ قاعدہ پیش کرتے ہیں والذی اری ان هذه المصادر و امثالها اذا بین بعدھا فاعلھا او مفعولھا بالا ضافت او بحرف الجر لم یقصد نہ بیان النوع و جب حذف نواصبھا قیاسا اذا بین لم یجب ذالک۔ یعنی ہر وہ مفعول مطلق جس کی اضافت ہو رہی ہو فاعل کی طرف یا مفعول کی طرف یا اس مفعول مطلق کے فاعل یا مفعول کو بواسطہ حرف جر کے ذکر کیا گیا ہو تو ایسے مفعول مطلق کے عامل ناصب کو قیاسی طور پر حذف کرنا واجب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ مفعول مطلق نوعی نہ ہو ورنہ حذف کرنا واجب نہیں ہوگا (اسکی امثلہ احقر نے سعایۃ الخو شرح ہدایۃ الخو میں ذکر کر دی ہیں)۔

امزید تفصیل کے لیے تحریر کندیا کا حاشیہ دیکھیے

ملاحظہ: سبحانہ یہ جملہ خبریہ بھی بن سکتا ہے اور جملہ انشائیہ بھی بن سکتا ہے البتہ اس کو جملہ خبریہ بنایا جائے تو پھر باری تعالیٰ کی تقدیس کا اعتقاد رکھنا مقصود ہوگا اور اگر انشائیہ بنایا جائے تو پھر باری تعالیٰ کی طرف پاکی کی نسبت کی انشاء مقصود ہوگی۔

(۴) تحقیق صیغوی: لفظ سبحان میں تین احتمال ہیں۔

(۱) مصدر (۲) اسم مصدر (۳) علم مصدر

مصدر کی تعریف: مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ اور معنی حدیث پر دلالت کرے۔

اسم مصدر کی تعریف: اسم مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ تو نہ ہو لیکن معنی حدیث پر دلالت کرے۔

علم مصدر کی تعریف: علم مصدر وہ اسم ہے جو مشتق منہ ہو اور نہ معنی حدیث مصدری پر دلالت کرے۔

عربی تعریفات: المصدر: هو الحدث الذي يجرى على الفعل المشتق منه۔

اسم المصدر: هو الحدث الذي يجرى على الفعل الغير المشتق منه۔

علم بالمصدر: هو الحدث الذي قدر فيه العلمية لوجوده في كلام العرب غير منصرف ان ليوحد فيه سببان۔

سوال: آپ نے کہا لفظ سبحان کو مصدر بھی بنانا جائز ہے اور علم مصدر بھی بنانا جائز ہے حالانکہ

یہ دونوں احتمال غلط ہیں؟ علم مصدر اس لئے نہیں بن سکتا کہ قاعدہ ہے کہ الاعلام لانضمام کہ علم

مضاف نہیں ہوتے اس لئے کہ وہ پہلے سے معرفہ ہوا کرتے ہیں جب کہ سبحان مضاف ہے لہذا

علم مصدر نہیں بن سکتا۔ اور مصدر بنانا بھی درست نہیں اسلئے کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں

کہ یہ لفظ سبحان مجرور کا مصدر ہے یا مزید کا، مزید کا مصدر نہ ہونا تو واضح ہے کیونکہ مزید کے تمام

مصادر منضبط ہیں بعض نے پینتالیس بتائے ہیں اور بعض نے پچپن جیسے علم الصیغہ والے نے اور

یہ ان اوزان میں سے نہیں اور مجرور کا مصدر بنانا اگرچہ درست ہے کیونکہ فعلان کے وزن پر

مصدر تا آتا ہے جیسے غفران لیکن اس صورت معنوی خرابی لازم آتی ہے جسکی تفصیل بعد میں آپ

تحقیق معنوی میں پڑھ لیگے لہذا اسے مصدر بنانا بھی درست نہیں تو یہ دونوں احتمال علم مصدر بنانا

اور مصدر بنانا باطل ہوئے؟

جواب: لفظ سبحان کو علم مصدر بنانا درست ہے باقی رہا آپ کا سوال کہ علم مضاف نہیں ہوتے

اس کا جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم ذاتی (۲) علم وصفی

علم ذاتی : وہ ہے جو کسی شخص معین کیلئے وضع کیا گیا ہو جس میں کسی معنی وصفی کا لحاظ نہ کیا گیا ہو جیسے ابراہیم اسماعیل وغیرہ۔

علم وصفی : وہ ہے جو کسی معین شخص کیلئے وضع کیا گیا ہو لیکن اس میں علم وصفی کا لحاظ بھی رکھا گیا ہو جیسے کسی شخص کا نام اسد رکھا جائے تو اس میں معنی مصدری کا لحاظ کیا گیا ہے یعنی شجاعت کا۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ بیان کردہ ضابطہ اعلام ذاتیہ کے بارے میں ہے کہ اعلام ذاتیہ مضاف نہیں ہوتے اور جب کہ لفظ سبحان علم وصفی ہے نہ کہ ذاتی۔ لہذا علم مصدر والا احتمال بھی درست ہوا اور دوسرا احتمال کہ مصدر بنانا بھی درست ہے۔ باقی رہا آپ کا سوال کہ معنوی خرابی لازم آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ معنوی خرابی تب لازم آتی ہے جب اس کے لئے عامل ناصب مجرد سے بنایا جائے۔ حالانکہ ہم مزید سے بناتے ہیں البتہ اس پر سوال ہوگا کہ توافقی بحسب الباب مفعول مطلق اور فعل میں ضروری ہے جو کہ یہاں موجود نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ توافقی بحسب الباب یہ امام سیبویہ کا نظریہ ہے جب کہ ہم جمہور کی اتباع کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک توافقی بحسب الباب ضروری نہیں اس کا دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ اس کا عامل ناصب باب مجرد سے بناتے ہیں۔ سبحان اللہ سبحانہ باقی رہا آپ کا سوال کہ معنی غلط بنتا ہے معنی ہے تیرا اللہ خوب تیرا اس کا جواب یہ ہے کہ اب اس کا حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ لازمی معنی مراد ہے کہ تیر نے کو بعد لازم ہے اس لئے کہ تیر نے کے وقت ایک جگہ سے دوسری جگہ کیطریق انتقال ہوا کرتا ہے اب تقدیر عبارت یہ ہوگی بعد اللہ سبحانہ۔ دور ہوا اللہ تعالیٰ دور ہونا اور یہ معنی بالکل درست ہے کہ باری تعالیٰ تمام عیوب اور نقائص سے دور اور بعید ہیں۔

تیسرا احتمال : جو اسم مصدر کا ہے اس پر کسی قسم کا اشکال وارد نہیں ہوتا اسی وجہ سے یہی اسم مصدر والا احتمال رائج ہے باقی دونوں احتمال مرجوع ہیں۔

دلائل : دلیل قائلین بالمصدر : قال البیضاوی فی تفسیر قوله سبحانک لا علم لنا سبحان مصدر کفشان الخ

قال نیشابوری فی تفسیر هذه الآیة معنی سبحانک نسبح تسیحاً۔ اى نزهة تزيهاً و هو مصدر

قال في الصراح والصرح سبحان الله معناه تنزيه الله نصب على المصدر

قال في شرح اللباب هو في الاصل مصدر سبح سبحاناً كفراناً=

دلیل القائلین باسم المصدر: نقل عن سيبويه ان المصدر حقيقة هو التسبح و

اما سبحان هو اسم يقوم مقام المصدر

قال الامام الرازي سبحان اسم للتسبيح يقال سبحت الله تسبيحاً و سبحاناً فالسبح

هو المصدر و سبحان اسم للتسبيح لقولهم كفرت اليمين تكفيراً و كفراناً و قال ايضا في

تفسير قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون و حين تصبحون لفظ سبحان فعلان اسم و

للمصدر الذي هو التسبيح

دلیل القائلین بعلم المصدر: افاد جابر الله في تفسير قوله تعالى سبحان الذي

اسرى- سبحان علم للتسبيح كعثمان للرجل و انتصابه بفعل مضمر متروك اظهاره

اسبح سبحان الله بمعنى تسبيحاً

قال في المدارك سبحان تزيجه عن السوء فهو علم للتسبيح كعثمان لرجل تقديره

نسبح الله سبحانه

قال في الكشاف انه علم للتسبيح كعثمان للرجل-

(۵) **تحقیق معنوی:** سبحانہ اسکو مصدر تسلیم کیا جائے تو مصدری احتمالات یہاں پر پانچ ہیں۔

احتمال اول: سبحانہ مصدر متعدی ہو مضاف ہو مفعول کی طرف بمعنی تنزیہ ای سبحتہ

سبحاناً بمعنی نزہتہ تنزیہاً اکیس سبحت فعل مجرہ ہے باب منع یمنع سے تو اس پہلے احتمال

میں فعل اور مصدر دونوں متعدی ہونگے۔

دوسرا احتمال: یہ مصدر لازمی مضاف ہو فاعل کی طرف بمعنی براءت یعنی سبح الله سبحاناً

ای برأ الله برأۃ عن العيوب والنقائص اس صورت میں فعل اور مصدر دونوں لازمی ہونگے۔

تیسرا احتمال: مصدر لازمی ہو بمعنی براءت اور فعل متعدی ہو جیسے انبت الله نباتاً میں فعل

متعدی ہے اور مصدر لازمی ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی اسبحہ سبحاناً ای ابرءہ برأۃ۔

چوتھا احتمال: چوتھا احتمال مصدر اور فعل دونوں لازمی ہوں بمعنی سبحان الله گفتن اور

اکیس مصدر مضاف ہے مفعول کی طرف لتضمینہ معنی التنزیہ یعنی سبحت سبحاناً منزہالہ

کہ سبحان اللہ کہا میں نے سبحان اللہ کہا دراصل یہ کہ میں اسکی تعزیر کرنے والا ہوں۔

پانچواں احتمال: مصدر لازمی مضاف ہو فاعل کی طرف اور فعل بھی لازمی جس کا حقیقی اور مطابقی معنی تیرنا اور لازمی معنی دور ہونا یہاں پر معنی لازمی مراد ہے نہ مطابقی یعنی سبح اللہ سبحانا ای بعد اللہ بعدا عن العیوب والنقائص

سوال: سبحانک کو ان تمام تقاریر میں آپ سبحانا لکھا ہے حالانکہ سبحانہ لکھنا چاہیے جس طرح قاضی نے اسکی تقدیر اسی طرح فرمائی ہے سبحت سبحانہ

جواب: ان تمام تقادیر میں سبحان کے فعل کی نسبت کی گئی ہے باری تعالیٰ کی طرف یوں کہا گیا ہے سبحتہ جب ایک مرتبہ نسبت ہو گئی ہے تو پھر مصدر کی اضافت باری تعالیٰ کی طرف کرنا لغو اور مستدرک ہوگا۔ لہذا سبحانا کہنا درست ہو باقی رہا قاضی صاحب نے فال معنی سے حاصل معنی بیان فرمایا ہے نہ کہ تقدیر عبارت جس طرح کہ میر جمال نے فرمایا ہے ہذا حاصل المعنی لا تقدیر العبارة فلا یؤد ان القیاس ان یقال سبحت اللہ سبحانا بدون اضافت المصدر لان ذکر الفعل مع اضافته مستدرک۔

سوال: سبحانہ کو مصدر ماننے کی صورت میں عامل نا صب فعل مجرد سے مقدر مانا جائے گا یا مزید سے اگر مزید سے مانا جائے تو پھر نوافق بحسب الباب نہیں رہتا حالانکہ نوافق بحسب الباب ہونا ضروری ہے اور اگر مجرد سے بناتے ہیں تو پھر معنی درست نہیں رہتا اسلئے کہ مجرد کا معنی ہے تیرنا اور تیرنے کو جسمیت لازم ہے اور باری تعالیٰ جسمیت سے مبرا ہے اور منزہ ہیں؟

جواب: ہم اسکا عامل دونوں میں سے ہر ایک کو بنا سکتے ہیں مجرد سے بھی بنا سکتے ہیں اور مزید سے بھی بنا سکتے ہیں اگر مزید سے بنائیں تو آپ کے اشکال کا جواب یہ ہے کہ عامل اور مفعول مطلق کے درمیان نوافق بحسب الباب ہونا ضروری ہے امام سیبویہ کے نزدیک جبکہ ہم جمہور کا مذہب اختیار کرتے ہیں جن کے ہاں نوافق بحسب الباب کی کوئی شرط نہیں اور مجرد سے بھی بنا سکتے ہیں۔ مجرد ہونے کی صورت میں صرف تیرنے والا معنی نہیں جیسے ہم احتمالات میں انکے معانی بتا چکے ہیں اور تیرنے والے معنی کی صورت میں ہم لازمی معنی مراد لیتے معنی دور ہونا اور باری تعالیٰ تمام

عیوب اور نقائص سے دور ہیں۔

سوال: سبحانہ کیلئے مزید سے باب تفعیل سبحت کو مقدر مانا ہے حالانکہ باب تفعیل کے خواص میں سے ایک خاصہ ہے ایجاد فعل جس کا معنی ہے ایک فعل پہلے موجود نہ ہوا کو بعد میں پیدا کیا جائے اور ضابطہ ہے کہ جب باب تفعیل ایجاد فعل کیلئے ہو تو اس کا مطاوع ہونا ضروری ہے **مطاوع:** مطاوع اس فعل کو کہا جاتا ہے جو یہ بتائے کہ مفعول نے فاعل کے اثر کو قبول کر لیا اور یہ بھی یاد رکھیں کہ باب تفعیل کا مطاوع اکثر طور پر باب تفعیل اور باب انفعال سے آتا ہے۔ جس کیلئے ضابطہ یاد رکھیں

ضابطہ مطاوعت: کہ باب تفعیل دو حال سے خالی نہیں افعال حیہ سے ہو گا یا افعال معنویہ سے اگر افعال حیہ سے ہو تو اس کا مطاوع باب انفعال سے آیا کرتا ہے۔ جیسے کسرتہ فانکسر اگر باب تفعیل افعال معنویہ سے ہو تو اس کا مطاوع باب تفاعل سے آتا ہے جیسے کفر نہ فتکفر، نزہتہ فتنزہ اور یہاں چونکہ باب تفعیل سبحت افعال معنویہ سے ہے تو اس کا مطاوع باب تفعیل سے آئے گا جس طرح سبحت فتسبح کہ میں نے اس کو پاک کیا اور وہ پاک ہو گیا اور یہ معنی باطل ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ معاذ اللہ باری تعالیٰ پہلے پاک نہیں تھے اب پاک ہو گئے۔ حالانکہ یہ مقام مقام تحمید کا تھا جبکہ اس سے تنقیص لازم آتی ہے؟

جواب: اتنی بات آپ کی تسلیم ہے کہ باب تفعیل کا ایک خاصہ ایجاد فعل ہے لیکن یہ قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ باب تفعیل ایجاد فعل میں منحصر ہے بلکہ اس کے اور بھی بہت سارے خواص ہیں ان خواص میں سے ایک خاصہ انتساب فعل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ باب تفعیل یہ بتاتا ہے کہ یہ فعل مفعول کے اندر پہلے سے موجود ہے البتہ میری وجہ سے اور فعل کی نسبت مفعول کی طرف کردی ہے جیسے کفر نہ۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ پہلے اس میں کفر موجود نہیں تھا۔ میرے کہنے سے اس میں کفر آ گیا۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں کفر پہلے سے تھا اب صرف لفظوں میں اس کی طرف کفر کی نسبت کردی گئی ہے۔ بالکل ایسے ہی تسبیح اور تقدیس باری تعالیٰ میں ذاتی طور

پر پہلے سے موجود تھی اب صرف لفظوں میں باری تعالیٰ کی طرف نسبت کر دی ہے۔

نتیجہ: یہ انتساب یعنی کسی کی طرف کوئی چیز منسوب کرنا یہ ذات باری تعالیٰ میں جائز ہے اور اس انتساب کی چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: انتساب بالاعتقاد یعنی یہ اعتقاد رکھنا کہ باری تعالیٰ واحد لا شریک ہے اور تمام عیوب سے مبرا ہے اور منزہ ہے۔

دوسری صورت: انتساب بالقول یعنی زبان سے اقرار کرنا کہ باری تعالیٰ واحد لا شریک ہے اور تمام عیوب و نقائص سے پاک ہے۔

تیسری صورت: انتساب بالاشارة یعنی اللہ کے سامنے قیام رکوع سجدہ قعدہ وغیرہ کرنا یہ بھی تسبیح ہے۔

چوتھی صورت: انتساب بدلالات الحال یعنی تسبیح کا حال دلالت کرے کہ میرا تسبیح تمام عیوب سے پاک ہے یا درگھیں تسبیح بالاعتقاد والقول والاشارة یہ تینوں صورتیں ذوی العقول کے ساتھ خاص ہیں اور یہ تسبیح اختیاری ہے اور چوتھی صورت تسبیح بدلالات الحال یہ تمام عالم کو شامل ہے انسانوں کو اور حیوانوں کو اور جنوں کو اور ملک کو اور تمام جمادات اور نباتات سب کا حال دلالت کرتا ہے کہ باری تعالیٰ تمام عیوبات سے پاک ہے کما فی قولہ تعالیٰ یسبح للہ ما فی السموات والارض وقال اللہ تعالیٰ وان من شیء الا یسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبیحہم، دوسرا احتمال کہ سبحانہ اسم مصدر ہے اور تقدیر عبارت یہ ہوگی سبحانہ سبحانا بمعنی تسبیحہا ای نزهتہ تنزیہا۔ پاکیزگی بیان کی میں نے اسکی پاکیزگی بیان کرنا اس وقت سبحان متعدی ہوگا اور مضاف ہوگا مفعول کی طرف اور بحر دکا باب بھی مزید کے معنی میں ہوگا ورنہ یہی احتمال رائج ہے کیونکہ نہ تو اس میں اشکالات وارد ہوتے ہیں اور نہ اس میں تاویلات کا دروازہ کھولنا پڑتا ہے اسی لئے ملا حسن نے اسم مصدر کو ترجیح دیتے ہوئے کہا الظاہرانہ اسم بمعنی التسبیح۔

(۵) تحقیق فلسفی: سوال و جواب کی صورت میں

سوال: سبحان مصدر ہے اور تمام مصادر امور اتزاعیہ ہوتے ہیں اور امور اتزاعیہ امور اعتباریہ ہوا

کرتے ہیں تو لازم آیا باری تعالیٰ کی حمد کرنا امر اعتباری کے ساتھ جو کہ مقام حمد کے بالکل خلاف ہے؟

جواب: سبحان اگرچہ امر اجتہادی ہے مگر اسکی مشابہت موجودات خارجہ کے ساتھ اور اس

مشابہت کی وجہ سے یہ بمنزل امر واقعی کے ہو گیا ہے لہذا یہ حمد باری تعالیٰ اور تقدیس باری تعالیٰ امر

واقعی کے ساتھ ہوئی نہ کہ امر اعتباری کے ساتھ۔ باقی رہی یہ بات کہ اسکو موجودات خارجہ کے

ساتھ کیسے تشبیہ ہے اسکا جواب یہ ہے کہ موجودات خارجہ کرب ہوا کرتے ہیں علل اربعہ سے

جس کی وجہ حصر یہ ہے کہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی

(۱) علت فاعلیہ (۲) علت ماریہ (۳) علت صورہ (۴) علت غائیہ

وجہ حصر: کہ علت دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول میں داخل ہوگی یا خارج ہوگی اگر علت

معلول میں داخل ہو تو پھر معلول دو حال سے خالی نہیں کہ معلول موجود بالقوہ ہوگا یا موجود بالفعل

ہوگا۔ اگر علت معلول میں داخل ہو تو پھر معلول دو حال سے خالی نہیں یا تو معلول موجود بالقوہ یا

موجود بالفعل ہوگا اگر علت معلول میں داخل ہو اور معلول موجود بالقوہ ہو تو اسکو علت مادی کہتے

ہیں اور اگر معلول موجود بالفعل ہو تو اسکو علت صوری کہتے ہیں اور اگر علت معلول میں داخل نہ ہو

بلکہ خارج ہو تو پھر دو حال سے خارج نہیں کہ منہ المعلول ہوگا یا لا جملہ المعلول ہوگا اگر منہ

المعلول ہو تو یہ علت فاعلی ہے اور اگر لا جملہ المعلول ہو تو یہ علت غائی ہے جس طرح چوکی یہ

چاروں علتوں سے مرکب ہے کہ کاری گراور تر کھان علت فاعلی ہے اور لکڑی یہ علت مادی ہے اور

بننے کے بعد یہ جو چوکی کی صورت ہے یہ علت صورہ ہے اور چوکی پر کتاب کار کھنا علت غائیہ ہے

تو چوکی معلول ہوگئی اور یہ چاروں علتیں ہوئیں۔ اسی طرح جس طرح یہ علل اربعہ موجودات

خارجہ میں منتقل ہوتی ہیں اسی طرح سبحان میں بھی یہ علل اربعہ منتقل ہیں جس میں ممکن علت

فاعلیہ ہے اور قول اور فعل اور اعتقاد اور دلالت حال یہ علت مادی ہیں اور تسبیح و تہذیب کو جو

محبت اور صورت عارض ہوئی ہے خواہ وہ تسبیح سجدہ کی حالت میں ہو یا قیام کی حالت میں ہو یہ
 بمنزل علت صوریہ کے ہے اور تسبیح و تنزیہ کی شعاعوں کا جو عکس مسکین اور منزہین پر پڑتا ہے یعنی
 انہیں جو جزاء ملتی ہے گناہ معاف کئے جاتے ہیں یہ علت غائیہ ہے لہذا ان علل اربعہ کے تحقق
 ہونے کی وجہ سے انکی مشابہت ہو گئی موجودات خارجیہ کے ساتھ تو یہ امر واقع ہوا۔ لہذا باری
 تعالیٰ کی حمد امر واقعی سے ہوئی نہ کہ امر اعتباری سے۔

﴿ما اعظم شانہ﴾

انکے بارے میں تحقیقات ثلاثہ ہوگی۔

(۳) تحقیق معنوی

(۲) تحقیق صیغوی

(۱) تحقیق ترکیبی

تحقیق صیغوی اور معنوی اکٹھی بیان ہوگی۔

تحقیق ترکیبی: انہیں دو قول ہیں۔

قول اول: قاضی مبارک کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ ہے

جملہ مستانفہ: نحو یوں کی اصطلاح میں ایسے جملے کو کہا جاتا ہے جس سے مستقل کلام شروع ہو
 رہی ہو اور علم معانی والوں کی اصطلاح میں جملہ مستانفہ ایسے جملے کو کہا جاتا ہے جو سوال مقدر کا
 جواب ہو اور اس جملہ مستانفہ کی دو طرح استعمال ہوتی ہیں۔

(۱) مصدر بالواو ہو (۲) غیر مصدر بالواو ہو اور جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو کی اسٹلہ
 قرآن مجید میں موجود ہیں جیسے کہ ملائکہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس آئے تو انہوں
 نے آ کر کہا سلام علیک کیا سوال پیدا ہوا قال ابراہیم اسکا اللہ تعالیٰ نے جواب دیا قال
 سلام اور اسی طرح ان النفس لا مارة بالسوء، یہ بھی جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو سوال
 مقدر کا جواب ہے کہ جب یہ کہا گیا ما ابرہ، نفسی تو سوال پیدا ہوتا ہے لم لا تبری نفسی۔
 جواب دیا ان النفس لا مارة بالسوء،

تو یہ جملہ بھی مستانفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب جیسے کہ مصنف نے نمایاں بحانہ تو

سوال پیدا ہوتا تھا۔ سبب قزیمہ تو جواب دیا ما اعظم شانہ کہ اسکی عظمت شان سبب تزیہ ہے
یابہ سوال ہوتا تھا۔ هل تعلم شان من تسبحہ تو جواب دیا ما اعظم ما شانہ۔

قول ثانی: ملا حسن کا بچا نیکے نزدیک یہ جملہ حالیہ ہے جو کہ سبحانہ کی نمیر سے حال واقع ہے۔
سوال: ذوالحال بمزول مبتداء کے ہوتا ہے اور حال بمزول خبر کے ہوتا ہے اور جس طرح مبتداء کی
خبر جملہ انشائیہ واقع نہیں ہو سکتی اسی طرح ذوالحال کا حال بھی جملہ انشائیہ واقع نہیں ہو سکتا تو آپ
ما اعظم شانہ جو کہ فعل تعجب ہے اور انشاء کے قبیل سے ہے اسکو کیسے حال بنا سکتے ہو؟

جواب: جملہ انشائیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مؤول بالخبیریت (۲) غیر مؤول بالخبیریت۔
غیر مؤول بالخبیریت کا تو حال بنانا درست نہیں ہے البتہ مؤول بالخبیریت کا حال بنانا درست
ہے یہاں پر بھی جملہ انشائیہ ما اعظم شانہ مؤول بالخبیریت ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی
سبحانہ مقولافی حقہ ما اعظم شانہ

(۲) تحقیق صیغوی: جس کے ضمن میں تحقیق معنوی بیان ہو جائیگی۔ اس صیغہ میں بھی دو
قول ہیں ایک ملا حسن کا ہے اور دوسرا قاضی مبارک کا۔

پہلا قول: ملا حسن کے نزدیک یہ فعل تعجب کا صیغہ ہے اس لئے کہ ما افعل کے وزن پر ہے اور
یہ وزن فعل تعجب کا ہوا کرتا ہے۔

سوال: ما اعظم کو فعل تعجب کا صیغہ بنانے سے عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر
ہونا لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للبطل فهو باطل لہذا
اس کا فعل تعجب ہونا باطل ہو باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے یعنی عظمت شان باری تعالیٰ کا
مستفاد من الغیر ہونا کیسے لازم آتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ ما اعظم شانہ، ما جو فعل تعجب پر
داخل ہوتا ہے اسکے بارے میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب امام سیبویہ کا ہے دوسرا امام انفوش کا اور تیسرا افراد کا۔

پہلا مذہب: امام سیبویہ کے نزدیک ما موصولہ بمعنی شیء عظیم کے ہوتی ہے تو یہ شئی

عظیم موصوف صفت مکر مبتداء اعظم شانہ یہ جملہ خبر ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ہی عظیم اعظم شانہ کہ بڑی چیز نے اللہ کی شان کو بلند کیا۔

دوسرا مذهب: امام انفس کا مذہب یہ ہے کہ ما موصولہ ہے بمعنی الذی کے اور اعظم شانہ یہ جملہ صلہ ہے۔ موصول صلہ مکر مبتداء جس کی خبر محذوف ہے ہی عظیم تقدیری عبارت یہ ہوگی الذی اعظم شانہ ہی عظیم وہ چیز یہ جس نے بلند کیا شان باری تعالیٰ کو وہ بڑی چیز ہے۔

تیسرا مذهب: امام فراء کا ہے کہ یہ ما استفادہ بمعنی ای ہی کے ہو کر مبتداء اور اعظم شانہ اس کی خبر ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی ای ہی عظیم اعظم شانہ کس نے چیز نے بلند کیا شان باری تعالیٰ کو صورت میں خبر اور جواب محذوف ہے ہی عظیم ہے یعنی بڑی چیز نے۔ ان تینوں ترکیبوں کے مطابق عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا لازم آتا ہے۔ جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ مستفاد من الغیر ہونا مستلزم ہے استکمال من الغیر کو اور استکمال من الغیر مستلزم ہے احتیاج الی الغیر کو اور احتیاج الی الغیر لازم ہے امکان اور حدوث کو اور امکان اور حدوث یہ قدم باری تعالیٰ کے منافی ہے لہذا لما اعظم شانہ کو فعل تعجب کا میخہ بنانا باطل ہوا لما حسن کی طرف سے بعض شارحین نے جواب دیا لما میں وغیرہ نے کہ فعل تعجب یہ دو قسمیں ہیں۔ تعجب انکاری اور تعجب عجزی اور تحیری۔ یہاں پر تعجب تحیری مراد ہے کیونکہ جب مصنف عظمت شان باری تعالیٰ کے ادراک سے قاصر ہوئے تو حیران ہو کر کہا ما اعظم شانہ۔

سوال: قاضی مبارک صاحب اعتراض کرتے ہیں کہ فعل تعجب کا حقیقی معنی تعجب انکاری ہے اور تعجب عجزی اور تحیری یہ معنی مجازی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جہاں معنی مجازہ ہو وہاں حقیقی معنی کا بھی احتمال ہوتا ہے لہذا مجازی معنی کی صورت میں اگرچہ حقیقۃً عظمت شان باری تعالیٰ کا مستفاد من الغیر ہونا لازم نہیں آتا لیکن توہم استفادہ من الغیر موجود ہے حالانکہ جس طرح عظمت شان باری تعالیٰ حقیقۃً مستفاد من الغیر ہونے سے مبرئی منزہ ہیں اسی طرح توہم استفادہ من الغیر سے بھی مبرئی اور منزہ ہیں۔ تو ثابت ہوا کہ جس طرح فعل تعجب کا حقیقی معنی مراد لینا غلط ہے

اسی طرح معنی مجازی مراد لینا بھی صحیح نہیں۔

دوسرا قول: قاضی مبارک کا کہ ما استفہامیہ ہے اور اعظم پر ہمزہ میرورت کا ہے تعدیہ کا نہیں اور یہ فعل لازمی ہے متعدی نہیں کہ اعظم بمعنی عظم ہے اور شانہ فاعل ہو سکی بناء پر مرفوع ہے نہ کہ مفعول بہ ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی ما اعظم شانہ کیا عظیم ہے اسکی شان لیکن اس قول پر بھی ایک سوال وارد ہوتا ہے۔

سوال: آپ نے ما استفہامیہ بنایا ہے اور استفہام تشکیک کیلئے آتا ہے تو مصنف عظمت شان باری تعالیٰ میں شک کر رہے ہیں حالانکہ عظمت شان باری تعالیٰ میں شک کرنا حرام اور ناجائز ہے؟

جواب: استفہام کی دو قسمیں ہیں (۱) استفہام انکاری (۲) استفہام عجزی تحریری۔

یہاں پر استفہام عجزی اور تحریری مراد ہے کہ مصنف مستفہم عظمت شان باری تعالیٰ کے بارے میں استفہام کر کے عجز کا اظہار کرنا چاہتے ہیں۔ نہ کہ انکار کرنا چاہتے ہیں۔ اس پر سوال ہوگا کہ اے قاضی صاحب جب ہم نے فعل تعجب کی دو قسمیں بنائیں تعجب انکاری اور تعجب عجزی تحریری تو آپ نے اس پر سوال کیا کہ معنی مجازی لینے کی صورت میں بھی لہوہم استفادہ من الغیر لازم آتا ہے جس سے باری تعالیٰ مبرئی اور منزہ ہیں۔ تو آپ نے بھی استفہام کی دو قسمیں بنائیں۔ استفہام انکاری اور استفہام عجزی اور تحریری اور آپ نے بھی یہاں پر استفہام کو استفہام عجزی اور تحریری پر محمول کیا ہے اس پر بھی ہمیں وہی سوال وارد ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے عظمت شان باری تعالیٰ میں حقیقتاً تو تشکیک واقع نہیں لیکن تو ہم تشکیک تو ضرور ہوگا حالانکہ جس طرح عظمت شان باری تعالیٰ حقیقتاً تشکیک سے مبرئی ہے اسی طرح تو ہم تشکیک سے بھی مبرئی اور منزہ ہیں لہذا استفہام عجزی مراد لینا بھی صحیح نہ ہوا؟

جواب: فعل تعجب کا معنی مجازی میں یعنی تعجب عجزی اور تحریری میں استعمال انتہائی قلیل تھا۔ اسی لئے اس پر محمول کرنا درست نہیں بخلاف استفہام کے کہ اسکا استعمال استفہام عجزی کیلئے کثیر اور اکثر ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے الفارعه ما الفارعه۔ اسی طرح الحاقہ ما الحاقہ۔ لہذا

استفہام مجزی مراد لینا صحیح ہے لیکن فعل تعجب کا میغہ بنا کر تعجب مجزی اور تحیری مراد لینا صحیح نہیں۔

تفسیر: بعض علماء نے دونوں قولوں کے درمیان تطبیق دی ہے کہ لفظوں کے اعتبار سے پہلا قول

بہین ہے کیونکہ سبحانہ اور شانہ دونوں منصوب ہوں گے تو صحیح بندی کی رعایت ہو جائے گی

اور معنی کے لحاظ سے دوسرا قول بہتر ہے اس لئے کہ معنوی لحاظ سے کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔

قال ابو بکر: العجز عن درك الذات ادراك۔ والبعث عن سر الذات اشراك

﴿شانہ﴾

اسکی تحقیق معنوی صاحب قاموس نے لفظ شان کے دو معنی نقل کئے ہیں۔ (۱) حال (۲) امر

جس سے پہلے ایک تمہید جان لیں کہ باری تعالیٰ کی صفات دو قسم پر ہیں۔ (۱) صفات سلبیہ

(۲) صفات وجودیہ۔

صفات سلبیہ: وہ صفات ہیں جن کی باری تعالیٰ سے سلب اور نفی کی جائے جیسے کہا جاتا ہے

اللہ لیس بجوہر ولا بعرض ولا بممكن یہ صفات سلبیہ ہیں۔

صفات وجودیہ: وہ صفات ہیں جن کا ذات باری تعالیٰ کیلئے اثبات کیا جائے پھر صفات وجودیہ

کی دو قسمیں ہیں (۱) صفات حقیقیہ (۲) صفات غیر حقیقیہ۔ صفات حقیقیہ کا دوسرا نام صفات

ذاتیہ اور صفات جمالیہ اور صفات جلالیہ اور صفات غیر حقیقیہ کو صفات اضافیہ افعالیہ بھی کہا جاتا ہے۔

صفات ذاتیہ: صفات ذاتیہ وہ صفات ہیں جو ازل سے لیکر ابد تک ذات باری تعالیٰ کے ساتھ

قائم ہیں بعنوان دیگر جن کی ضد باری تعالیٰ میں نقص اور عیب ہو اور وہ صفات ذاتیہ آٹھ ہیں۔

(۱) حیات (۲) وجود (۳) قدرت (۴) سمع (۵) بصر (۶) علم (۷) مشیت (۸) ارادہ

اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ صفات باری تعالیٰ کیلئے ازل سے ابد تک ثابت ہیں اور جن کی ضد باری

تعالیٰ میں نقص ہے۔ مثلاً علم کی ضد جہل ہے یہ باری تعالیٰ میں عیب اور نقص ہے۔

صفات افعالیہ: جن کی ضد باری تعالیٰ میں کمال ہو جیسے احیاء، زندہ کرنا، رزق دینا انکی ضد

مارنا اور رزق تک کرنا یہ باری تعالیٰ کیلئے کمال ہے یاد رکھیں حقیقتاً صفات باری تعالیٰ کیلئے وہ صفات وجودیہ ہیں اور صفات سلیمیہ کو باری تعالیٰ کیلئے صفات کہنا یہ حقیقتاً نہیں مجازاً ہے۔ اس تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ لفظ شان سے اگر پہلا معنی حال والا مراد ہو تو اس سے مراد صفات ذاتیہ ہوں گی اور اگر دوسرا معنی امر والا مراد ہو تو اس وقت صفات افعالیہ مراد ہوگی اور یہاں پر یہ دونوں معانی مراد لینا بالکل صحیح ہے۔

سوال: مفسرین نے کل یوم ہو فی شان کے اندر لفظ شان کی تفسیر کی ہے صفات افعالیہ کے ساتھ اور فرمایا یغفر ذنبا و یفرج کربا۔ یولج اللیل فی النهار یولج النهار فی اللیل۔ یخرج الحی من المیت یدفع المیت من الحی جب کہ آپ لفظ شان سے صفات ذاتیہ اور افعالیہ دونوں مراد لے رہے ہیں جس سے مفسرین کی مخالفت لازم آتی ہے کیونکہ ان کے ہاں لفظ شان خاص ہے اور آپ کے نزدیک لفظ شان عام ہے؟

جواب: اتنی بات درست ہے کہ مفسرین لفظ شان کی تفسیر صفات افعالیہ سے کی ہے لیکن مطلق لفظ شان کی تفسیر نہیں بلکہ آیت کریمہ کل یوم ہو فی شان میں جو لفظ شان ہے اسکی تفسیر کی ہے اور ہمیں اس لفظ شان سے مراد صفات افعالیہ ہی ہیں اس لئے کہ وہاں پر لفظ یوم کا قرینہ موجود ہے اور لفظ یوم تفسیر تجدد اور تبدل احوال پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اور یہ تجدد اور تفسیر صفات افعالیہ میں ہوا کرتے ہیں نہ کہ صفات ذاتیہ میں۔

سوال: مصنفؒ نے سبحانہ ما اعظم شانہ کے درمیان واو عاطفہ کیوں نہیں لائے؟

جواب: قاعدہ یہ ہے کہ جب کہ حرف عطف وہاں لایا جاتا ہے جہاں من وجہ اتصال ہو اور من وجہ انفصال ہو اور جہاں پر فقط انفصال ہو یا اتصال ہی اتصال ہو وہاں حرف عطف کا ذکر جائز نہیں ہوتا۔ اور اس جملے میں پہلے قول کے اعتبار سے انفصال ہی انفصال تھا اور دوسرے قول کے اعتبار سے اتصال ہی اتصال اس لئے مصنف حرف عطف واو نہیں لائے اور نہ ہی لانا جائز تھا۔

﴿ لا یحد ﴾

اس جملہ کے بارے میں دو تحقیقیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

تحقیق ترکیبی: اس جملہ کی ترکیب میں تین قول ہیں۔ پہلا قول قاضی مبارک کا دوسرا بعض مناطقہ کا تیسرا ملاحسن کا۔

پہلا قول: قاضی مبارک کے نزدیک یہ جملہ مستانفہ سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب مصنف نے فرمایا ما اعظم شانہ تو سوال ہوا لم تتعجب و تتحیر فی عظمة شانہ تعالیٰ۔ تو جواب دیا لا یحد۔ یا سوال ہوا کیف نسیحہ و تقدیسہ کیف عظمة شانہ تعالیٰ۔ تو جواب دیا لا یحد۔

دوسرا قول: بعض مناطقہ کا کہ یہ لفظ شان سے صفت واقع ہے اس پر اعتراض ہوگا۔

سوال: کہ موصوف صفت کے درمیان باعتبار تعریف و تکمیل کے مطابقت کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں پر مطابقت موجود نہیں اس لئے کہ لا یحد جملہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جملہ نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے جب کہ اس کا موصوف لفظ شان اضافت الی الضمیر کی وجہ سے معرفہ ہے۔ لہذا موصوف معرفہ ہوا اور صفت نکرہ ہوئی۔

جواب: لفظ شان ان الفاظ میں سے ہے جو متوغلہ فی الابهام ہیں جسکے بارے ضابطہ یہ ہے کہ یہ اسماء معرفہ کی طرف مضاف ہونے کے باوجود نکرہ ہی رہتے ہیں لہذا موصوف شانہ بھی نکرہ اور صفت بھی نکرہ لہذا موصوف صفت کے درمیان مطابقت پائی گئی۔

تیسرا قول: : ملاحسن کا ہے فرماتے ہیں کہ یہ جملہ حالیہ ہے۔ جملہ حالیہ بنایا جائے تو ذوالحال میں دو احتمال ہیں۔ (۱) لفظ شان سے حال ہو یا ضمیر شان سے۔ بھر تقدیر اس لایحد صیغہ میں بھی دو احتمال ہیں۔ (۱) معلوم کا صیغہ ہو۔ (۲) مجہول کا صیغہ ہو۔ بھر تقدیر حد کے معنی میں تین احتمال ہیں (۱) حد لغوی ہو (۲) حد حکمی ہو (۳) حد منطقی۔

(۱) **حد لغوی۔** بمعنی انتہاء الشئ۔ جسکو نہایت عددی کہتے ہیں۔ نہایت عددی: کہتے

ہیں عدد کی انتہاء کو جس کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوا کرتا ہے۔

(۲) **حد حکمی** بمعنی طوف الشبی - یہ عبارت ہے اطراف تلاش سے۔ جس کو نہایت مقداری کہتے ہیں۔ نہایت مقداری: کہتے ہیں مقداری انتہاء کو جس کی نفی سے مقصود اثبات بساطت ہوتا ہے

احد منطقی۔ اس تعریف کو کہتے ہیں جو اجزائے حقیقہ سے مرکب ہو یعنی جس میں مؤلف کی جنس اور فصل کو ذکر کیا گیا ہو لہذا احد منطقی اس حیثی کی ہوگی جس کیلئے جنس اور فصل ہو۔ جس حیثی کیلئے جنس اور فصل نہیں اس حیثی کیلئے حد منطقی نہیں۔

بہر حال کل عقلی احتمال بارہ ہیں جن کی تین قسمیں ہیں (۱) نفی صحیح ہے اور مفید للمدح بھی ہیں (۲) اور بعض صحیح ہیں لیکن مفید للمتدح نہیں (۳) اور بعض غیر صحیح ہیں

پہلا احتمال: کہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور میضہ معلوم کا ہو اور حد حکمی یعنی نہایت مقداری ہو تو معنی یہ ہوگا دریاں حالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کو ذی طرف نہیں کرتے۔

دوسرا احتمال: لا بعد جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور میضہ معلوم کا ہو اور حد لغوی یعنی نہایت عددی کے ہو تو معنی یہ ہوگا دریاں حالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کو ذی انتہاء نہیں بناتے۔

تیسرا احتمال: کہ یہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور میضہ معلوم کا ہو اور حد منطقی بمعنی تعریف کے ہو تو معنی یہ ہوگا دریاں حالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کی تعریف نہیں کرتے۔ یہ تینوں احتمال صحیح ہیں اسلئے کہ ان تینوں احتمالات میں لفظ شان کو فاعل بنایا گیا ہے حالانکہ لفظ شان متصف بالیات نہ ہونگی وجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا جس کی وجہ سے نفی کرنا صحیح ہے۔ لیکن مفید للمتدح نہیں

چوتھا احتمال: جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے میضہ ہو میضہ مجہول کا اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو معنی یہ ہوگا دریاں حالیکہ شان باری تعالیٰ کی کوئی طرف نہیں یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ نہایت مقداری کی نفی سے مقصود اثبات بساطت ہوتا ہے جو کثرت کے متنافی ہے حالانکہ

شئون باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کثیر ہیں جیسا کہ قرآن میں ہے کل یوم هو فی شان۔

پانچواں احتمال : یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ کی کوئی انتہاء نہیں یہ احتمال صحیح اور مفید اور معتبر ہے کیونکہ نہایت عددی کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوتا ہے جس سے شئون باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی کثرت کا اثبات ہوگا اور یہ بالکل صحیح ہے۔ اور اس سے یہود و نصاریٰ کی تردید بھی ہو جاتی ہے انا کا نظریہ ہے کہ اللہ رب العزت یوم السبت اور یوم الاحد کے دن معطل ہوتے ہیں کوئی کام نہیں کرتے۔ تو انکی تردید ہو جائے گی کہ باری تعالیٰ کے شئون اور صفات فعلیہ غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔

چھٹا احتمال : یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ مجہول کا ہو اور حد منطقی بمعنی تعریف ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ صفات باری تعالیٰ کی تعریف نہیں بیان کی جاسکتی۔ حد حقیقی نہیں ہوتی یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان سے مراد صفات ہیں اور صفات مقولات عشرہ میں سے کسی نہ کسی مقولہ کے تحت داخل ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز جس مقولہ کے تحت داخل ہو تو وہ مقولہ اس کے لئے جنس ہوتا ہے اور دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ کل ما له جنس فله فصل و کل ما له جنس و فصل فله حد حقیقی۔ تو ثابت ہوا کہ صفات باری تعالیٰ کیلئے حد حقیقی ہو سکتی ہے اور چونکہ اس احتمال میں صفات باری تعالیٰ کی حد حقیقی کی نفی کی گئی ہے اسی وجہ سے یہ احتمال صحیح نہیں۔

ساتواں احتمال : یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ ہو صیغہ معلوم کا اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ اشیاء کو ذی طرف نہیں بتاتے یہ اعتبار غیر صحیح اور غیر معتبر ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے جن چیزوں کو پیدا کیا وہ سب کی سب ذی طرف ہیں لہذا نفی کرنا غلط ہوگا۔

آٹھواں احتمال : جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ کسی چیز کی انتہاء نہیں بتاتے یہ

احتمال غیر صحیح اور غیر معتبر ہے اسلئے کہ اکمیں باری تعالیٰ کی قدرت کی نفی ہے کہ باری تعالیٰ اشیاء کی طرف متانے پر قادر نہیں۔ واحصی کل شیء، عدد۱

نواں احتمال: کہ جملہ حال ہو ضمیر شان سے اور میضہ میضہ معلوم کا ہو اور حد مطلق بمعنی تعریف ہو تو معنی یہ ہوگا در انحالیکہ ذات باری تعالیٰ اشیاء کی حد اور تعریف نہیں کرتے۔ یہ احتمال صحیح اور مفید ہے۔ اس لئے کہ کسی چیز کا علم حد حقیقی کے ذریعے جو حاصل ہوتا ہے وہ علم حصولی ہوتا ہے اور باری تعالیٰ کا علم حضوری ہے حصولی نہیں لہذا علم حصولی کی نفی کرنا بالکل صحیح ہوا۔

دسواں احتمال: جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور میضہ میضہ مجہول کا ہو اور حد حکمی بمعنی نہایت مقداری ہو تو۔ حاصل معنی یہ ہوگا در انحالیکہ ذات باری تعالیٰ ذاتی طرف اور ذاتی مقدار نہیں یعنی باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ نہیں اور یہ احتمال بالکل صحیح ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اجزائے مقدار یہ نہیں تو نفی کرنا صحیح ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ کیوں نہیں اس پر کیا دلائل ہیں۔ **﴿اجزاء مقداریہ کی نفی پر دلائل﴾**

دلیل اول: یہ ہے کہ اجزائے مقداریہ اس چیز کے لئے ہوا کرتے ہیں جس کیلئے مادہ اور صورت ہو اور ذات باری تعالیٰ ان دونوں سے مبرا ہے اور منزه ہیں اس لئے باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ نہیں۔

دلیل ثانی: اجزائے مقداریہ محتاج ہوتے ہیں علت کی طرف اب اگر باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ کو ثابت کیا جائے تو باری تعالیٰ میں احتیاج الی الغیر لازم آتی ہے اور احتیاج الی الغیر مستلزم ہے امکان اور حدوث کو اور امکان اور حدوث قدم باری تعالیٰ کے منافی ہے لہذا ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزائے مقدار یہ نہیں۔

گیارہواں احتمال: جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور میضہ میضہ مجہول کا ہو اور حد لغوی بمعنی نہایت عددی کے ہو تو معنی یہ ہوگا در انحالیکہ ذات باری تعالیٰ ذاتی انتہاء نہیں یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ حد نہایت عددی کی نفی سے مقصود اثبات کثرت ہوتا ہے۔ حالانکہ باری

تعالیٰ بسیط ہیں اور کثرت سے پاک ہیں۔

بارہواں احتمال: جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور میضہ میضہ مجہول کا ہوا اور حد منطقی بمعنی تعریف ہو تو معنی یہ ہوگا کہ در انحالیکہ ذات باری تعالیٰ کی تعریف نہیں کی جاسکتی اور ذات باری کیلئے حد حقیقی نہیں یہ احتمال صحیح اور معتبر ہے اس لئے کہ حد حقیقی تو اس چیز کی ہوا کرتی ہے جس کیلئے ذاتیات ہوں اور اجزاء ذہنیہ ہوں اور باری تعالیٰ لا یعرف ولا یعرف بالذاتیات ہیں۔

باری تعالیٰ کیلئے کسی قسم کے اجزاء نہیں، اثبات بساطت کے دلائل

نکتہ: اجزاء کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجزاء تحلیلیہ (۲) اجزاء حقیقیہ

اجزاء تحلیلیہ: اجزائے حقیقیہ ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جن کی طرف کل مائل ہوتا ہے۔

اجزاء حقیقیہ: اجزاء حقیقیہ ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جن کی طرف کل بحسب الذات اور بحسب الوجود ہوں دونوں اعتبار سے محتاج ہو۔ اور کل کے اجزاء کل کے وجود سے مؤخر ہوں جیسے نصف، ثلث، ربع، پھر اجزاء حقیقیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) اجزاء حقیقیہ ذہنیہ (۲) اجزاء حقیقیہ خارجیہ

اجزاء حقیقیہ ذہنیہ: ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جو متحد الوجود ہوں اور ان میں سے ہر ایک کا کل پر حمل صحیح ہو اور اسی طرح ان اجزاء میں سے ہر ہر جزء کا باہم ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو۔ جیسے حیوان اور ناطق یہ انسان کیلئے اجزائے حقیقیہ ذہنیہ ہیں۔

اجزاء خارجیہ: ایسے اجزاء کو کہا جاتا ہے جو ممتاز الوجود ہوں ان میں سے ہر ایک کا نہ تو کل پر حمل صحیح ہو نہ ہی ہر ایک کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہو بلکہ مجموع من حیث المجموع کا کل پر حمل صحیح ہو۔ جیسے ماء اور خل اور غسل اس کا مجموعہ کتبیں کے اجزائے خارجیہ ہیں۔

نکتہ: حقیقتین کے نزدیک اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ کے درمیان تلازم ہے لہذا جب کسی ایک قسم کے ابطال پر دلیل قائم ہوئی تو تلازم کی وجہ سے قسم آخر کا بطلان بھی خود بخود ہو جائے

گاباتی ربی یہ بات کہ دونوں کے درمیان تلازم کیسے ہے اسکی تفصیل کتاب میں آئندہ آ رہی ہے۔

حکایت: کل بمنزل معلول کے ہے اور اجزاء بمنزل علت کے ہوتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ معلول علت سے مؤخر ہوا کرتا ہے۔ اور تاخر کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تاخر ذاتی (۲) تاخر زمانی۔

تاخر ذاتی: وہ ہوتا ہے کہ دو چیزوں کے درمیان فرق صرف ذات کے لحاظ سے ہو جبکہ زمانہ دونوں کا ایک ہو جیسے حرکت الید للمفتاح انکسید اور مفتاح کا زمانہ ایک ہے لیکن ذات بد پہلے ہے ذات مفتاح سے۔

تاخر زمانی: وہ ہے کہ دو چیزوں میں ذات اور زمانہ کے لحاظ سے فرق ہو۔ اور یاد رکھیں کہ تاخر ذاتی مستلزم ہوا کرتا ہے حدوث ذاتی کو اور تاخر زمانی مستلزم ہوتا حدوث زمانی کو۔

دلیل اول: جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ اجزاء سے مبرئی اور منزہ ہیں اس لئے کہ باری تعالیٰ کیلئے اگر اجزاء ہوں تو اجزاء بمنزل علت کے ہوں گے تو باری تعالیٰ بمنزل کل ہونگی وجہ سے معلول ہوگا اور بعد اجزاء علت ہونگی وجہ سے مقدم اور باری تعالیٰ کل ہونگی وجہ سے مؤخر ہیں۔ پھر مؤخر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مؤخر بتاخر ذاتی (۲) مؤخر بتاخر زمانی اور یہ بات بیان کر دی گئی کہ تاخر ذاتی مستلزم ہوتا ہے حدوث ذاتی کو اور تاخر زمانی مستلزم ہے حدوث زمانی کو تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث ہونا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث سے منزئی اور مبراہ ہیں تو ثابت ہوا باری تعالیٰ کیلئے کسی قسم کے اجزاء نہیں لہذا باری تعالیٰ ذہناً و خارجاً بسیط ہیں۔

دلیل ثانی: اگر باری تعالیٰ کیلئے اجزاء ہوں تو وہ تین حال سے خالی نہیں واجبہ ہوں گے یا ممکنہ ہوں گے یا ممتنعہ ہوں گے۔ ہر ایک کی تعریف:

واجب: اسکو کہتے ہیں کہ جس کا ہونا ضروری ہو اور نہ ہونا محال ہو۔

ممتنع: اس چیز کو کہتے ہیں جس کا نہ ہونا ضروری ہو اور ہونا محال ہو۔

ممکن: اس کو کہتے ہیں کہ جس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو کوئی ضروری نہ ہو۔

(۱) اب ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کیلئے اجزاء بمعہ نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ضابطہ کہ امتناع الجزء يستلزم امتناع الكل جزء کا ممتنع ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے ممتنع ہونے کو تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا ممتنع ہونا اور یہ لازم باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اجزائے بمعہ کا ہونا باطل ہوا۔

(۲) اور اسی طرح اجزاء ممکنہ کا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے اجزاء ممکنہ ہوں تو ضابطہ ہے امکان الجزء يستلزم امکان الكل۔ جزء کا ممکن ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے ممکن ہونے کو تو لازم آئے گا ذات باری تعالیٰ کا ممکن الوجود ہونا اور یہ لازم بھی باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے لہذا ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزائے ممکنہ کا ہونا بھی باطل ہے۔

(۳) باری تعالیٰ کے لئے اجزائے واجبہ کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں تعدد وجہاء کی خرابی لازم آتی ہے اور تعدد وجہاء عقلاً و شرعاً باطل ہے۔ لہذا باری تعالیٰ کیلئے اجزاء واجبہ کا ہونا بھی باطل ہوا نیز اگر اجزائے واجبہ تسلیم کر لیں تو باری تعالیٰ کا مرکب اختراعی ہونا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب حقیقی (۲) مرکب اختراعی۔

مركب حقیقی: انگو کہتے ہیں کہ جن کے اجزاء میں علاقہ اشتقاق و احتیاج کا پایا جائے۔

مركب اختراعی: اس کو کہتے ہیں کہ جس کے اجزاء میں علاقہ اشتقاق و احتیاج کا نہ ہو اور چونکہ اجزائے واجبہ میں بھی علاقہ اشتقاق و احتیاج کا نہیں ہوتا تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا مرکب اختراعی ہونا جو کہ باطل ہے و الا لازم باطل فالملزوم مثله اور باری تعالیٰ کیلئے اجزائے تحلیلیدہ کا ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ اجزائے تحلیلیدہ مستلزم ہیں ترکیب کو اور ترکیب مستلزم ہے امکان اور حدوث کو اور حدوث امکان قدم باری تعالیٰ کے منافی ہے لہذا و الا لازم باطل فالملزوم مثله

سوال: اتنی بات ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ کیلئے اجزاء نہ تو من کل الوجوہ ممکن ہے اور نہ ہی من کل الوجوہ ممکن ہے اور نہ ہی من کل الوجوہ واجب ہیں۔ لیکن اس میں یہ احتمال تو باقی ہے کہ بعض اجزاء ممکن ہوں بعض ممکن ہوں اور بعض واجب ہوں جس سے باری تعالیٰ کیلئے اجزاء ثابت ہو سکتے ہیں۔ لہذا مدعی کے اثبات کے لئے اس احتمال کی نفی کرنا بھی ضروری ہے۔ اس پر آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟

جواب: یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ مناطہ کا یہ مشہور قاعدہ ہے کہ ہمیشہ نتیجہ اخص ارذل کے تابع ہوا کرتا ہے اور ان اجزاء میں سے ارذل اور انقص ممکن اور ممکن ہیں۔ لہذا اب جو کل جو ایسے اجزاء سے مرکب ہوگا یا وہ ممکن ہوگا حالانکہ باری تعالیٰ واجب الوجود ہیں جن کا ممکن اور ممکن ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے جب لازم باطل ہے تو مستلزم بھی خود بخود باطل ہوا لہذا باری تعالیٰ کیلئے کسی قسم کے کوئی اجزاء نہیں تو ثابت ہوا کہ ذات باری تعالیٰ ذہنا و خارجاً بسیط ہیں۔ یہ تو دلائل تھے باری تعالیٰ کے اثبات بساطت کے لئے۔

سوال: ما اعظم شانہ اور لا یحد کے درمیان حرف عطف کیوں نہیں لایا گیا؟

جواب: اس کا جواب بھی بحینہ وہی ہے جو ما اعظم شانہ پر دیا گیا ہے۔

﴿ لا یتصور ﴾

اس جملے میں دو تحقیقیں بیان ہو گئیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔ لیکن طریقہ بیان یہ ہوگا کہ تحقیق ترکیبی کے ضمن میں تحقیق معنوی بھی بیان ہو جائے گی۔

تحقیق ترکیبی: اس جملہ کی ترکیب میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: جملہ مستانہ سوال مقدر کا جواب ہو۔ سوال یہ ہوتا تھا کیف تسیحہ و کیف عظمت شانہ؟ تو جواب دیا لا یتصور۔

دوسرا احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو۔ اسکے ذوالحال میں دو احتمال ہیں کہ (۱) لفظ شان سے حال ہو (۲) ضمیر شان سے حال ہو۔ بھر صورت صیغہ میں بھی دو احتمال ہیں کہ معلوم کا صیغہ ہو یا

مجهول کا صیغہ ہو۔ تو عقلی طور پر یہاں چار احتمالات ہیں۔

پہلا احتمال: لا یتصور جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اشیاء کا تصور نہیں کرتے۔ یہ احتمال غلط ہے اس لئے کہ لفظ شان متصف بالجو اقانہ ہونے کی وجہ سے فاعل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

دوسرا احتمال: یہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجهول کا ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ تصور نہیں ہوتے۔ یہ احتمال ایک قول کے مطابق صحیح ہے اور ایک قول کے مطابق غیر صحیح ہے۔ غیر صحیح ہونے اور غیر معتبر ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کی پہچان وہ صفات ہی کے ذریعے ہوتی ہے کیونکہ اگر صفات کا تصور نہ ہو سکے تو باری تعالیٰ کی پہچان کیسے ہو گی لہذا نفی کرنا درست نہ ہوا اور دوسرے قول کے مطابق صحیح ہونا اس لئے ہے کہ صفات باری تعالیٰ غیر متناہیہ ہیں اور غیر متناہیہ کا تصور نہیں ہو سکتا اور بعض مناطقہ نے دونوں قول میں یوں تطبیق دی کہ اگر شان سے مراد شان تفصیلی ہو پھر نفی کرنا درست ہے اور یہ احتمال صحیح ہے اس لئے کہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ تفصیلاً غیر متناہیہ ہیں اور کبریٰ یہ ہے کل ما ہو کذا لک فلا یتصور اب بچہ یہ ہے کہ فشانہ تعالیٰ لا یتصور، باقی رہا صغریٰ کی دلیل وہ لا یحد کے تحت گذر چکی ہے کہ صفات باری تعالیٰ غیر متناہیہ ہیں اور کبریٰ کی دلیل یہ ہے کہ ادراک نفس کا زمانہ متکلیف اور حکماء دونوں مذہب کے بناء پر متناہیہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ادراکات غیر متناہیہ کا حصول زمان متناہیہ میں محال ہوا کرتا ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ مفید للمدح کیسے ہوگا؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ ماسوی اللہ کی شان اور صفات متناہیہ ہوا کرتی ہیں اور اگر مراد شان سے شان اجمالی ہو پھر نفی غیر صحیح ہے اور یہ احتمال غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان اجمالی وہ متصور بالکنہ ہو اور بکنہ اور متصور بالوجہ اور بوجہ ہے اس لئے کہ شان مقولہ میں سے ہے اور مقولات اجناس عالیہ ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ کل ما لہ جنس فہ فصل و کل ما لہ جنس و فصل فہو متصور بالکنہ او بکنہ نیز شان کیلئے عوارض بھی ہیں لہذا یہ متصور بالوجہ اور بوجہ ہو سکتا ہے۔

تیسرا احتمال : یہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو معنی یہ ہوگا
 درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ اشیاء کا تصور نہیں کرتے یعنی کسی عینی کا علم بواسطہ صورت کے حاصل
 نہیں کرتے اور یہ احتمال صحیح ہے اسلئے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حصولی (۲) علم حضوری علم
 حصولی وہ ہوتا ہے جو صورت کے واسطے سے حاصل ہو۔

علم حضوری : وہ ہوتا ہے جو صورت کے واسطے سے حاصل نہ ہو اور باری تعالیٰ کا علم چونکہ علم
 حضوری ہے لہذا علم حصولی کی نفی کرنا ذات باری تعالیٰ سے صحیح ہے اور یہ احتمال صحیح ہوا۔ اس احتمال
 کو سمجھنے کیلئے باری تعالیٰ کے علم کا مسئلہ سمجھنا ضروری ہے۔ جیسا کہ ملاحسن نے کہا لا یسکشف
 الغطاء عن وجه المقصود ما لم یذکر مسئلۃ علم الواجب التی ہی مہمات المسائل قد
 تحیرت فیہ الافہام

﴿مسئلہ علم باری تعالیٰ﴾

باری تعالیٰ کے علم کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔

پہلا اختلاف : یہ ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے صفت علم ثابت ہے یا نہیں۔ ہر ذمہ قلیلہ من
 حمقاء الفلاسفہ ان کا نظریہ ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے صفت علم سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اسکو
 نہ تو اپنی ذات کا علم ہے اور نہ ہی صفات کا علم ہے۔

دلیل : علم نام ہے اضافت کا اور اضافت اثمیثیت اور تعدد کا تقاضا کرتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ
 میں تعدد اور تکثر باطل ہے قاعدہ یہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فہو باطل۔

حکایہ : جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ علم نام ہے اضافت کا بلکہ علم نام
 مبدائے انکشاف کا لہذا باری تعالیٰ کیلئے علم کو ثابت کرنے سے قطعاً اثمیثیت اور تعدد ذات باری
 تعالیٰ میں لازم نہیں آتا۔

جمہور کا نظریہ یہ ہے کہ صفت علم باری تعالیٰ کیلئے ثابت ہے۔

دلیل: موجود من حیث هو الموجود کیلئے علم صفت کمال ہے اور باری تعالیٰ تو اصل الوجودات ہیں اس کیلئے یہ صفت بطریق اولیٰ ثابت ہوگی

دوسرا اختلاف: پھر ان حضرات کا باہمی اس بات پر اختلاف ہے کہ اس علم کی کیفیت کیا ہے؟ جس کے سمجھنے سے پہلے تمہید ایک فائدہ جان لیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) علم اجمالی (۲) علم تفصیلی۔

علم اجمالی: کہ اللہ تعالیٰ کا وہ علم جو کائنات کے پیدا کرنے سے پہلے موجود تھا جیسے مستری کو عمارت بنانے سے پہلے جو نقشہ ذہن میں موجود ہوتا ہے اس کو علم اجمالی کہا جاتا۔

علم تفصیلی: یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا وہ علم ہے جو کائنات کو پیدا کرنے کے بعد حاصل ہوا اور یاد رکھیں کہ باری تعالیٰ میں جو علم باعث کمال ہے وہ علم اجمالی ہے اس تمہید کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا وہ علم جو متعلق بالممکنات ہے اس میں پانچ احتمال ہیں۔

(۱) کہ وہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہوگا۔ (۲) یا جزء ہوگا۔ (۳) یا امر منضم ہوگا۔ (۴) یا امر منترع ہوگا (۵) یا امر منفصل ہوگا۔ ان پانچ احتمال عقلیہ میں سے پہلا احتمال صحیح ہے اور یہی ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔ باقی چاروں احتمال باطل ہیں ان چاروں احتمالات میں سے

پہلا احتمال جزء ہو اس احتمال کے بطلان کی وجہ لا یحد کے تحت گذر چکی ہے۔ یہ بات گزر چکی ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے جزء ہونا باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا جزء ہونا باری تعالیٰ کیلئے باطل ہوا۔

دوسرا احتمال امر منضم ہو کے اس احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات امر منضم ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ (۱) باری تعالیٰ اسی کا صدور بالاضطرار ہوگا (۲) یا بالاختیار۔ اس کا صدور بالاضطرار ہونا باطل ہے۔ اس لئے کہ تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں فاعل مضطر نہیں اور اگر باری تعالیٰ سے اس علم کا صدور

بالا اختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس علم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ سے اس کا صدور بالا اختیار ہو گا یا بالا ضرر۔ بالا ضرر ہونا تو باطل ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں اور بالا اختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اور وہ علم بھی امر انضمامی ہے تو اسکے بارے میں بحث چل جائے گی کہ اس کا صدور بالا اختیار ہو گا یا بالا ضرر۔ بالا ضرر تو ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں اور اگر بالا اختیار ہو تو اس سے پہلے کسی اور علم کا ہونا ضروری ہے اس لئے وہ علم بھی امر منضم ہے یہ سلسلہ الی ما لا نہایت تک چلتا جائے گا جو کہ تسلسل ہے اور تسلسل باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر انضمامی ہونا باطل ہوا۔

نتیجہ: شیخین کے مذہب کا بطلان اس احتمال کے بطلان سے یعنی باری تعالیٰ کے علم متعلق بالممکنات کے امر منضم کے باطل ہونے سے شیخین یعنی شیخ ابو نصر فارابی اور شیخ ابو علی سینا کے مذہب کا بھی بطلان ہو گیا اس لئے کہ ان کے مذہب کا مدار اس بات پر ہے کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات ممکنات کے وہ صورتیں جو مجرد عن لمادہ ہو کر قائمہ بذات باری تعالیٰ ہیں باقی رہی یہ بات کہ ان شیخین کے مذہب کے بطلان کیلئے اولہ مخصوصہ کیا ہیں۔ وہ اپنے اپنے مقام پر بیان ہوگی۔ احتمالات اربعہ باطلہ میں سے تیسرا احتمال

تیسرا احتمال امر منتزع ہو: کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منتزع ہونا بھی باطل ہے اس لئے کہ انتزاع دو حال سے خالی نہیں۔ اس کا منشاء انکشاف ہونا امر انتزاعی کے لحاظ سے ہو گا یا اس کا منشاء انکشاف ہونا مفہوم مصدری کے لحاظ سے ہو گا اگر اس کا منشاء انکشاف امر انتزاعی کے لحاظ سے ہو تو کلام لوٹ جائے گی امر منتزع کی طرف اب ہم اس میں بحث کریں گے کہ امر انتزاعی باری تعالیٰ کا عین ہے یا جزء ہے یا امر منضم ہے یا امر منفصل ہے۔ اگر پہلا احتمال وہ ہی ہمارا مدعا اور مطلوب ہے باقی تینوں باطل ہیں اگر اس کا منشاء انکشاف ہونا مصدری کے لحاظ سے ہے تو کلام لوٹ جائے گی امر منضم کی طرف اور باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منتزع ہونا

باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر مستزاع ہونا بھی باطل ہوا۔

نتیجہ: اس تیسرے احتمال کے بطلان سے یعنی علم کا امر انتزاعی کہ بطلان سے محققین کی جماعت قلیلہ کے مذہب کا بطلان بھی ہو جائے گا اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ باری تعالیٰ میں ایک صفت پائی جاتی ہے بسیط ہونا اور یہ بساطت مستلزم ہے علم بالا صاف کو اور اس کا نام ہے امر انتزاعی لہذا جب علم کا امر مستزاع ہونا باطل ہو تو ان کا مذہب بھی باطل ہوا احتمالات اربعہ باطلہ میں سے چوتھا احتمال۔

چوتھا احتمال امر منفصل ہو: کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منفصل ہونا بھی باطل ہے جس کی دودھیں ہیں۔

پہلی وجہ اور علت یہ ہے کہ اس سے استکمال من الغیر لازم آتا ہے کہ وہ امر منفصل مقبیل ہوگا اور باری تعالیٰ مکمل ہو گئے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مکمل محتاج ہوتا ہے مکمل کی طرف اور قاعدہ بھی مسلم ہے کہ جو چیز محتاج ہو وہ ممکن اور حادث ہوا کرتی ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا ممکن اور حادث ہونا فتعالی اللہ عن ذالک علواً کبیراً۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے علم متعلق بالممکنات کو امر منفصل ماننے سے نسبت الجمل الی اللہ لازم آتی ہے اس طرح کہ باری تعالیٰ میں ایک صفت ایک کما پائی جاتی ہے علم اور جو شئی اپنی ذات کے انفصال سے مجرد اور برئ ہو وہ علم سے خالی ہوتی ہے لہذا لازم آئے گا جمل کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف جو کہ باطل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کا امر منفصل ہونا باطل ہوا۔

نتیجہ: اس احتمال کے بطلان سے مذاہب خمسہ کا بطلان بھی ہو گیا (۱) پہلا مذہب افلاطون کا (۲) اکثر مشائخہ (۳) بعض مشائخہ (۴) معتزلہ (۵) شہاب الدین سہروردی کا۔

(۱) **افلاطون کا مذہب:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات کی وہ صورتیں جو مجرد عن المادہ ہو کر قائمہ بنفسہا ہیں اور یہ باری تعالیٰ سے امر انفصالی ہے۔

(۲) **اکثر مشائخہ کا مذہب:** یہ ہے کہ اس عالم مخصوص اور عالم مشاہدات کے علاوہ ایک

عالم اور جہان ہے جسمیں کائنات کی جمع اشیاء موجود ہیں اس عالم کو تعبیر کیا جاتا ہے عالم ذہر کے ساتھ اور وراء الذہر کے ساتھ اور اشیاء موجودہ فی الذہر کا نام امر منفصل ہے۔

(۳) بعض مشائخ کا مذہب : یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے عقل اول کو پیدا کیا اور وہ عقل اول کائنات کی تمام اشیاء کو اپنے اندر لئے ہوئے باری تعالیٰ کے سامنے موجود ہے اور یہ بھی باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے۔

(۴) معتزلہ کا مذہب : یہ ہے کہ اس مخصوص عالم کے علاوہ ایک اور عالم اور جہان ہے جس میں کائنات کی تمام اشیاء ثابت ہیں اور جمیع اشیاء کا ثابت ہونا یہ بھی باری تعالیٰ سے امر منفصل ہے باقی رہی یہ بات کہ موجود اور ثابت میں فرق کیا ہے جس کا اصل یہ ہے کہ جو چیز بھی موجود ہوگی وہ ثابت بھی ضرور ہوگی لیکن جو چیز ثابت ہو اس کا موجود ہونا قطعاً ضروری نہیں۔

(۵) شیخ شہاب الدین سہروردی کا مذہب : کا ہے کہ کائنات کا علم باری تعالیٰ کو بواسطہ نور اشراقیہ کے ہے جس طرح نور شمس کیلئے امر منفصل ہے لہذا باری تعالیٰ کا علم بھی امر منفصل ہے۔ اور جب باری تعالیٰ کا علم امر منفصل ہونا باطل ہوا تو یہ مذاہب خمسہ بھی باطل ہوئے اور جب احتمالات خمسہ میں سے آخری چار احتمال باطل ہوئے تو پہلا احتمال متعین ہوا کہ باری تعالیٰ کا علم متعلق بالممکنات یہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہے۔ ولا تصور میں احتمالات عقلیہ میں سے

چوتھا احتمال : اور احتمالات صحیحہ میں سے دوسرا احتمال کہ جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور صیغہ ماضیہ مجہول کا ہو تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ متصور نہیں یعنی ان کا تصور نہیں کیا جاسکتا یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے جس پر اعتراض وارد ہوتا ہے جس سے پہلے بطور تمہید کے تین فائدے جان لیں۔

فائدہ اولی : تصور کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) تصور بالکنہ (۲) تصور بکنہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہ

وجہ قصور: کسی شئی کا تصور اور علم ذاتیات کے ذریعے سے ہو گا یا عرضیات کے ذریعہ سے اگر ذاتیات کے ذریعہ سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں ذاتیات کو اسی شئی کے حصول کیلئے آلہ اور ذریعہ بنایا جائے گا یا نہیں۔ اگر آلہ اور مرآۃ بنایا جائے تو یہ پہلا قسم تصور بالکنہ ہے اور اگر ذاتیات کو آلہ نہ بنایا جائے بلکہ ذاتیات خود مقصود بالذات ہوں تو یہ دوسرا قسم تصور بکنہ ہے اور اگر شئی کا تصور اور علم عرضیات سے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں عرضیات کو علم کیلئے وسیلہ اور آلہ ذریعہ ہو گا یا نہیں؟ اگر ذریعہ اور آلہ اور وسیلہ بنایا جائے تو یہ تیسرا قسم تصور بالوجہ ہے اور اگر آلہ اور وسیلہ نہ ہو تو چوتھا قسم تصور بوجہ ہے۔

فائدہ ثانیہ: تصور بکنہ کا ایک معنی تو ماقبل میں گزر چکا ہے لیکن اس کا ایک معنی اور بھی ہوتا ہے تمثل الشیئی فی الذہن اما بالاحضور او الارسام یعنی کس چیز کا ذہن میں متشکل ہونا کہ اسکی شکل و صورت ذہن میں آئے۔

فائدہ ثالثہ: باری تعالیٰ قضایا موجبہ کے موضوع بنتے ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جو قضایا موجبہ کا موضوع بنے اس کا مقصود ہونا ضروری ہے لہذا باری تعالیٰ کا مقصود ہونا بھی ضروری ہے ہاں البتہ قضایا سالبہ کے موضوع کیلئے مقصود ہونا کوئی ضروری نہیں جس طرح کہ زید لیس بتافہم، خواہ زید خارج میں موجود ہو یا نہ ہو اس سے قیام کی نفی کرنا صحیح ہے لیکن قضیہ موجبہ زید قائم میں زید کا موجود ہونا ضروری ہے اسلئے کہ معدوم ہونے کی صورت میں قیام کا اثبات کرنا زید کیلئے صحیح نہیں ہوگا اب وہ اشکال سمجھیں۔

سوال: یہاں پر لایتنصور کے اندر تصور بالمعنی لا عم یعنی تصور کی جمیع اقسام کی نفی کرنا مقصود ہے تصور بالمعنی الاخص یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنہ کی نفی کرنا مقصود ہے اگر تمہارا تصور بالمعنی لا عم کی نفی کرنا ہے یہ غلط ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ کا قضایا موجبہ کا موضوع بننا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ ہم بتا چکے ہیں کہ باری تعالیٰ قضا قضایا موجبہ کا موضوع بنتے ہیں جیسے کہا جاتا ہے اللہ خالق، اللہ رازق اور اگر تصور بالمعنی الاخص کی نفی مقصود

تو یہ پھر تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ ہم نے لا یحد کے ضمن میں باری تعالیٰ سے اجزائے حدیہ کی نفی کر چکے ہیں کہ باری تعالیٰ کیلئے ذاتیات نہیں اور تصور بالمعنی الاخص یعنی تصور بالکنہ اور تصور بکنہ ذاتیات سے حاصل ہوتے ہیں لہذا یہ تحصیل حاصل ہے اور تکرار اور بحث ہے جو کہ باطل ہے۔

حکایت: یہاں پر نہ ہو تو تصور بالمعنی الاعم کی نفی مقصود ہے اور نہ ہی تصور بالمعنی الاخص کی نفی مقصود ہے بلکہ یہاں پر نفی اعم من الاخص اور اخص من الاعم ہی ہے یعنی تصور بکنہ بالمعنی الغائی کی نفی ہے۔ تصور بکنہ کا دوسرا معنی تمثل الشیئی فی الذہن اب معنی یہ ہوں گے کہ باری تعالیٰ ذہن میں تمثل نہیں ہوتے اور یہ تصور بکنہ بالمعنی الغائی جمیع اقسام کے اعتبار سے اخص ہے اور اول معنی کے اعتبار سے اعم ہے۔

ملاحظہ: اب یہ سمجھیں اور جانیں کہ باری تعالیٰ کن اقسام تصور کے ساتھ تصور ہو سکتے ہیں اور کن اقسام کے ساتھ تصور نہیں ہو سکتے باری تعالیٰ کا تصور بالوجد اور تصور بوجہ کے ساتھ تصور ہونا حکماء اور متکلمین کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے اور باری تعالیٰ تصور بالکنہ اور تصور بکنہ کے ساتھ تصور ہونا باطل اور ناجائز ہے اس لئے کہ تصور بالکنہ اور تصور بکنہ ذاتیات کے ذریعے حاصل ہوا کرتا ہے اور ہم ماقبل میں لا یحد کے تحت باری تعالیٰ سے ذاتیات کی اور اجزاء کی نفی کر چکے ہیں لہذا جب باری تعالیٰ کیلئے ذاتیات ہیں غی نہیں تو باری تعالیٰ کا تصور بالکنہ اور بکنہ کرنا جائز نہ ہوا۔ البتہ باری تعالیٰ کا تصور بکنہ بالمعنی الغائی بشرط الحضور بالنسب الیہ انواجب جائز ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کی ذات باری تعالیٰ کے سامنے حاضر ہے نیز علم حضوری کے چار علاقوں میں سے کوئی علاقہ عینیت والا بھی نہیں کہ اللہ کی ذات اللہ کا عین ہے اور تصور بکنہ بالمعنی الغائی بالنسب الیہ ممکن ناجائز ہے۔

دلیل: علم حضوری میں عالم اور معلوم کے درمیان چار علاقوں میں سے کسی ایک علاقہ کا ہونا ضروری ہے وہ چار علاقے یہ ہیں۔ (۱) عینیت (۲) نتیجت (۳) معلومیت (۴)

مصاحبت۔ یاد رکھیں کہ یہ چوتھی شق اشراقیہ نے زائد نکالی ہے جب کہ غیر اشراقیہ کے نزدیک صرف تین علاقے ہیں کہ معلوم عالم کا عین ہو یا معلوم عالم کی نعت ہو یا معلوم عالم کی نعت ہو یا معلوم عالم کے درمیان مصاحبت ہو۔ یہاں پر ممکن اور ذات باری تعالیٰ میں چار علاقوں میں سے کسی قسم کا کوئی علاقہ نہیں نہ تو وہ ممکن ذات باری تعالیٰ کا عین ہے اور نہ ہی نعت ہے اور نہ معلوم ہے اور نہ ہی باری تعالیٰ واجب تعالیٰ اور ممکن کے درمیان مصاحبت اور مجاورت ہے۔ کیونکہ اگر مصاحبت ہو تو پھر تمام کائنات جل جاتی ہے۔ اسلئے کہ ممکن اور واجب کے درمیان بے انتہاء پردے ہیں اگر وہ پردے اٹھ جاویں تو لا حشری الکائنات تو معلوم ہوا کہ با نسبت الی لممکن ناجائز ہے۔ باقی رہا تصور بالمعنی الغائی بشرط الارقسام کے ساتھ باری تعالیٰ کا مدرک اور تصور ہونا با نسبت الی الواجب باطل ہے۔ بلکہ اسلئے کہ تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اور با نسبت الی لممکن میں اختلاف ہے۔ جمہور صوفیاء کرام کے نزدیک تصور بکنہ بالمعنی الغائی بشرط الارقسام کے ساتھ تصور ہونا یعنی باری تعالیٰ کا ذہن میں حاصل ہونا متمثل ہونا باطل ہے۔

نتیجہ: باری تعالیٰ کے متمثل فی الذہن نہ ہونے کی دلائل

پہلی دلیل: جس سے پہلے پانچ مقدمات سمجھیں۔

مقدمہ اولی: باری تعالیٰ میں ذات اور وجود اور تشخص میں عینیت ہے۔

مقدمہ ثانیہ: کسی چیز کا اپنے تشخص خارجی سمیت ذہن میں آنا محال ہے اسلئے کہ جب بھی ذہن میں کوئی چیز حاصل ہوگی تشخص خارجی سے مجرد ہو کر تشخص فی الذہن ہوگی۔

مقدمہ ثالثہ: جب بھی کسی چیز کا تصور ذہن میں آتا ہے تو وہ چیز محتاج الی المحل ہوتی ہے۔

مقدمہ رابعہ: جو چیز بھی محتاج الی المحل ہو وہ تشخص بقیہ تشخص ذہنیہ ہو کر ممکن اور حادث ہوتی ہے۔

مقدمہ خامسہ: ایک جزئی کیلئے دو تشخص نہیں ہو سکتے خواہ دونوں ذہنی ہوں یا دونوں تشخص

خارجی ہوں یا ایک ذہنی ہو اور ایک خارجی ہو اب ہم ان مقدمات خمسہ کے بعد اپنی دلیل چلاتے ہیں۔

دلیل: کہ ہمارا دعویٰ ہے کہ باری تعالیٰ کا حاصل فی الذہن ہونا متمثل فی الذہن ہونا باطل ہے بقول آپ کے اگر باری تعالیٰ حاصل فی الذہن ہوں تو بحکم مقدمہ ثانیہ باری تعالیٰ متشخص متبہص ذہنیہ ہو کر محتاج الی الحکل ہونگے اور باری تعالیٰ متشخص متبہص خارجیہ بھی ہیں اب ہم تشخص خارجی کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ آیا کہ یہ تشخص خارجی تشخص ذہنیہ کا عین ہے یا غیر اگر یہ تشخص ذہنی کا عین ہو تو باری تعالیٰ اپنے تشخص خارجیہ کے اعتبار سے محتاج الی الحکل ہونگے اور بحکم مقدمہ اولیٰ کہ باری تعالیٰ کی ذات، وجود، تشخص میں عینیت ہے تو باری تعالیٰ ذات اور وجود کے اعتبار سے محتاج الی الحکل ہونگے اور بحکم مقدمہ رابعہ یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ جو چیز محتاج الی الحکل ہوگی وہ ممکن اور حادث ہوگی اور باری تعالیٰ کا ممکن اور حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے مبرا اور منزہ ہیں اور اگر یہ تشخص خارجی تشخص ذاتی کا غیر ہو تو لازم آئے گا حسی واحد کیلئے دو تشخصوں کا ہونا جو کہ بحکم مقدمہ خامسہ باطل ہے اور یہ ساری خرابی اس لئے آتی ہے کہ باری تعالیٰ کو متمثل فی الذہن، حاصل فی الذہن مانا گیا۔ لہذا ماننا پڑے گا کہ باری تعالیٰ متمثل فی الذہن نہیں ہو سکتا۔

دلیل ثانی: اس کیلئے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: ذات ذاتیات سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتی اسلئے کہ ذات کا تحقق اور تقرر بغیر ذاتیات کے ہو نہیں سکتا۔

مقدمہ ثانیہ: باری تعالیٰ کی ماہیت اور وجود خارجی اور تشخص خارجی میں عینیت ہے۔

مقدمہ ثالثہ: وجود خارجی اور وجود ذہنی میں تغایر ہوتا ہے اسلئے کہ وجود خارجی پر آثار خارجی مرتب ہوتے ہیں اور وجود ذہنی پر آثار ذہنی مرتب ہوتے ہیں۔ جس طرح کہ آگ کیلئے ایک وجود خارجی اور دوسرا وجود ذہنی ہے لیکن وجود خارجی پر آثار خارجی اور وجود ذہنی پر آثار ذہنی مرتب ہوتے ہیں۔ اس لئے ان میں تفارق اور تغایر ہے۔

دلیل ثالث: کہ باری تعالیٰ موجود فی الخارج ہیں اگر موجود فی الذہن بھی ہو جائیں تو لازم

آئے گا ما بہ الاشتراك كما به الامتياز ہوتا اور ما بہ الامتياز کا ما بہ الاشتراك ہوتا جو کہ بالکل باطل ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ کیسے لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح ہے جو چیز بھی موجود فی الخارج اور موجود فی الذہن ہو جائے تو اسکے وجود خارجی اور وجود ذہنی کے درمیان ما بہ الاشتراك اسکی ماہیت کلیہ ہوا کرتی ہے اور ما بہ الامتياز اس کا تشخص ہوتا ہے جو کہ وجود خارجی کو وجود ذہنی سے اور وجود ذہنی کو وجود خارجی سے جدا کرتا ہے۔ اور یہاں پر بھی باری تعالیٰ کے وجود خارجی اور وجود ذہنی کے درمیان ما بہ الاشتراك ذات باری تعالیٰ کی ماہیت کلیہ ہوگی اور ما بہ الامتياز وہ باری تعالیٰ کا تشخص ہوگا مگر چونکہ باری تعالیٰ کا تشخص باری تعالیٰ کی ماہیت کا عین ہے تو لازم آیا ما بہ الاشتراك كما به الامتياز ہوتا اور ما بہ الامتياز کا ما بہ الاشتراك ہوتا جو کہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا باری تعالیٰ موجود فی الذہن ہونا باطل ہوا۔

دلیل رابع: اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ موجود فی الذہن مستلزم ہے لا موجود فی الخارج کو اسلئے لا موجود فی الخارج اعم مطلق ہے موجود فی الذہن سے اور موجود فی الذہن انحصار مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں انحصار پایا جائے وہاں عام بھی پایا جاتا ہے لہذا باری تعالیٰ کو اگر موجود فی الذہن مان لیا جائے تو اس پر لا موجود فی الخارج ثابت آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ نفس المرئ موجود فی الخارج ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ لا موجود فی الخارج اور موجود فی الخارج میں تناقض ہے تو لازم آیا اجتماع نقیضین واللازم باطل فالملزوم منہ پہلی دلیل کے مقدمہ خامسہ پر سوال:

سوال: آپ نے کہا ایک جزئی کیلئے دو تشخص نہیں ہو سکتے۔ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ ایک جزئی ہے اور اس کیلئے دو تشخص لاحق ہیں جس طرح زید ایک جزئی ہے اسکو تشخص خارجی بھی لاحق ہے اور تشخص ذہنی بھی لاحق ہے اسلئے کہ یہ ذہن میں بھی حاصل ہوتا ہے؟

جواب: ملاحظہ فرمائیے کہ جب کسی جزئی کا علم حاصل کیا جائے تو اسکی ماہیت کلیہ ذہن

میں آتی ہے اور اسکو تشخص ذہنی لاحق ہوتا ہے جس کے واسطے سے ہمیں علم حاصل ہوتا ہے لہذا یہاں پر زید کی ماہیت کلیہ کو تشخص ذہنی لاحق ہو گا نہ کہ ماہیت جزئیہ کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ ماہیت کلیہ کو کئی تشخصات لاحق ہو سکتے ہیں۔

﴿ ولاینتمج ﴾

اسمیں دو تحقیقیں ہوں گی۔ (۱) تحقیق معنوی (۲) تحقیق ترکیبی

(۱) تحقیق معنوی: بنتج کے اندر دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: ثلاثی حرید ہو باب افعال سے اور بنتج مشتق ہو انتاج ہے اسکا معنی ہوتا ہے بچہ جنما جس طرح کہ کہا جاتا ہے انتجت النافۃ

دوسرا احتمال: ثلاثی مجرد سے ہو جیسے کہا جاتا ہے نتجت النافۃ دونوں کا معنی ایک ہے یہ تو لغوی معنی تھا۔ دوسرا معنی اصطلاحی اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ کسی قضیہ کے مغرئی کبریٰ ملا کر اور حد اوسط کو گرا کر بطور نتیجہ حاصل کرنا یا بعنوان دیگر کسی شئی کے علم کو بطریقہ استدلال حاصل کرنا۔

(۲) تحقیق ترکیبی: اس جملہ میں دو احتمال ہیں۔

(۱) یہ جملہ مستانفہ ہو کر سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوا کہ ما مرتبہ عظمہ شانہ الذی ینتقبہ الحد تو جواب دیا لا ینتمج۔

(۲) یہ جملہ حالیہ ہو۔ اسکے ذوالحال میں بھی دو احتمال ہیں کہ معلوم کا صیغہ ہو یا مجہول کا صیغہ ہو بہتر صورت معنی لغوی ہو یا معنی اصطلاحی تو عقلی طور پر آٹھ احتمال ہوئے جان میں سے بعض صحیح ہیں اور مدح کیلئے مفید ہیں اور بعض صحیح نہیں۔

پہلا احتمال: کہ جملہ حال ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہو گا کہ در انحالیکہ شان باری تعالیٰ کسی کیلئے والد نہیں۔ یعنی صفات باری تعالیٰ بچہ نہیں جنتی۔

دوسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہو لفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو

حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ مولود نہیں کسی ایک کے لئے یعنی صفات باری تعالیٰ جنی نہیں جاتی مولود نہیں ہوتی۔ ان دونوں احتمالوں میں نفی کرنا صحیح ہے اسلئے کہ والدیت اور مولودیت ذی حیات چیزوں کی صفات میں سے ہے جب کہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ متصف بالحمیات میں سے نہیں البتہ یہ دونوں احتمال مفید نہیں کیونکہ ممکن کی شان اور صفات بھی اس طرح ہوتی ہیں لہذا جب یہ مفید نہیں تو اسی لئے یہ صحیح اور معتبر بھی نہیں۔

تیسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہولفظ شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ وہ نتیجہ نہیں نکالتیں۔ یعنی صغریٰ کبریٰ ملا کر حد اوسط کو گرا کر نتیجہ حاصل نہیں کرتیں اس احتمال میں نفی کرنا صحیح ہے کیونکہ شان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ متصف بالحمیات نہیں اور نتیجہ نکالنا یہ ذو حیات اور متصف بالحمیات کی صفت ہے البتہ یہ احتمال بھی مفید نہیں کیونکہ ممکن کی شان اور صفت بھی یہی ہے اس لئے یہ غیر صحیح اور غیر معتبر ہے۔

چوتھا احتمال: یہ جملہ حالیہ ہولفظ شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنی اصطلاحی مراد ہو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ صفات باری تعالیٰ کو بطور نتیجہ کے حاصل نہیں کیا جاسکتا یعنی دلائل نہیں دئے جاسکتے اگر شان سے مراد شان اجمالی ہے تو اس احتمال میں نفی غیر صحیح ہے اس لئے کہ شان اجمالی مبرہن ہے اس پر براہین عقلیہ بھی دئے جاتے ہیں اور براہین نقلیہ بھی جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے کل یوم ہو فی شان او اگر شان سے مراد شان تفصیلی ہو پھر نفی کرنا صحیح ہوگا اور مفید بھی ہوگا اسلئے کہ صفات باری تعالیٰ تفصیلاً لا تعد ولا تحصى ہیں۔ اور زمانہ متناہی میں غیر متناہی صفات کو بطور نتیجہ اور قیاس کے حاصل کرنا محال ہے۔

پانچواں احتمال: یہ جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ والد نہیں یعنی بچہ نہیں بنتے۔ لم یلد

چھٹا احتمال: جملہ حالیہ ہوضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنی لغوی مراد ہو تو

حاصل معنی یہ ہوگا درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ مولود نہیں۔ ہم یوں دہیں ان دونوں احتمالات میں نفی کرنا صحیح ہے اور یہ دونوں احتمال مفید ہیں کیونکہ بہت سارے زوجیات ایسی ہیں جن میں والدیت اور مولودیت تحقق ہے۔ لہذا جب یہ مفید ہوئے تو دونوں احتمال صحیح اور معتبر ہوئے تو یہاں پر رد دعوے ہوئے۔ (۱) ہم یلد (۲) ہم یولد۔

پہلا دعویٰ: ہم یلد۔ جس کی دلیل کیلئے دو مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ والد اور مولود کے درمیان تماشلی جنسی اور تماشلی نوعی کا ہونا ضروری ہے۔

مقدمہ ثانیہ: اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ دو اوجوں کے درمیان کسی قسم کا تماشلی نہیں ہوتا نہ تو تماشلی جنسی ہوتا ہے نہ ہی تماشلی نوعی باقی رہی یہ بات کہ تماشلی نوعی کا کیا مطلب ہے۔

تماشلی نوعی: کہتے ہیں کہ والد اور مولود کے درمیان ماہیت نوعیہ میں اشتراک ہو جس طرح کہ انسانوں میں اور آباؤ اجداد کے درمیان ماہیت نوعیہ یعنی انسانیت میں اشتراک ہوتا ہے اور

تماشلی جنسی: کا مطلب یہ ہے کہ والد اور مولود کے درمیان ماہیت جنسیہ میں اشتراک ہو خواہ وہ جنس قریب سے ہو جیسے کسی عورت سے سانپ کا پیدا ہو جانا تو سانپ اور عورت کے درمیان جنس قریب یعنی حیوانیت میں اشتراک ہے یا جنس بعید میں ہو جیسے صالح علیہ السلام کیلئے پتھر سے اونٹنی کو پیدا کیا جانا یہاں پر ناقہ اور پتھر کے درمیان جنس بعید یعنی جسم میں اشتراک ہے اب ہم ان دو مقدمات کے بعد باری تعالیٰ کے والد نہ ہونے پر دلیل چلاتے ہیں۔

دلیل: کہ اگر باری تعالیٰ والد ہوں تو ان کیلئے مولود ہوگا اب یہ والد تین حال سے خالی نہیں ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا یا واجب اگر ممتنع ہو فہو الممدعی و المطلوب اور اگر ممکن ہو تو بحکم مقدمہ اولیٰ والد اور مولود کے درمیان تماشلی نوعی اور جنسی کا ہونا ضروری ہے۔ اور بحکم مقدمہ ثانیہ واجب اور ممکن کے درمیان کسی قسم کا تماشلی نہیں ہو سکتا لہذا ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے مولود ممکن کا ہونا باطل ہوا اور مولود واجب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ اولیٰ والد اور مولود کے درمیان

تماثل نوعی اور جنسی کا ہونا ضروری ہے جبکہ بحکم مقدمہ ثانیہ دو باتوں کے درمیان کسی قسم کا تماثل نہیں ہو سکتا۔ نہ نوعی اور نہ جنسی لہذا باری تعالیٰ کیلئے مولود واجب کا ہونا بھی باطل ہوا تو ثابت ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی مولود نہیں تو باری تعالیٰ کسی کے والد نہیں۔

دوسرا دعویٰ: لم یولد۔ کہ باری تعالیٰ مولود نہیں اسکی دلیل یہ ہے۔

پہلی دلیل: کہ اگر باری تعالیٰ مولود ہوں تو پھر مسبوق بالعدم ہونگے اس لئے کہ ہر مولود مسبوق بالعدم ہوا کرتا ہے اور ہر مسبوق بالعدم حادث اور ممکن ہوا کرتا ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث اور ممکن ہونا حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے منزہ اور مبرا ہیں۔

دوسری دلیل: اگر باری تعالیٰ مولود ہوں تو موجود با یجاد الغیر ہونگے۔ اس لئے کہ ہر مولود موجود با یجاد الغیر ہوا کرتا ہے اور ہر موجود با یجاد الغیر محتاج الی الغیر ہوتا ہے اور ہر محتاج الی الغیر حادث اور ممکن ہوا کرتا ہے تو لازم آئے گا باری تعالیٰ کا حادث اور ممکن ہونا جو کہ باری تعالیٰ کے واجب اور قدیم ہونے کی منافی ہے۔

ساتواں احتمال: کہ جملہ حال ہو ضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ معلوم کا ہو اور معنی اصطلاحی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہو گا در انحالیکہ باری تعالیٰ نتیجہ نہیں نکالتے۔ یعنی کسی چیز کا علم دلیل اور قیاس اور برہان کے ذریعے حاصل نہیں کرتے۔ علم بطریق استدلال کے حاصل نہیں کرتے علم بطریق نتیجہ کے حاصل نہیں کرتے۔ یہ احتمال صحیح اور معتبر ہے۔

دلیل اول: علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم حصولی (۲) علم حضوری۔ دلیل اور برہان اور قیاس کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اسکو علم حصولی کہتے ہیں اور باری تعالیٰ کا علم حضوری ہے حصولی نہیں لہذا نفی کرتا صحیح ہوا۔

دلیل ثانی: علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) علم یقینی حقیقی (۲) علم استدلالی۔

علم حقیقی: ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو کسی چیز کے مشاہدہ کے ذریعہ حاصل ہو جس طرح انسان کو اپنے وجود کا علم ہے اسی طرح مدر سے کا علم ہے وغیرہ۔ اور

علم استدلالی: ایسے علم کو کہا جاتا ہے جو دلائل اور قیاس کے ذریعے حاصل کیا جائے۔ اور باری تعالیٰ کا علم یقینی اور حقیقی ہے استدلالی نہیں لہذا باری تعالیٰ سے علم استدلالی کی نفی کرنا صحیح ہے۔

آئموں احتمال: یہ جملہ حالیہ ہضمیر شان سے اور صیغہ صیغہ مجہول کا ہو اور معنی اصطلاحی مراد ہو تو حاصل معنی یہ ہوگا در انحالیکہ ذات باری تعالیٰ کو نتیجہ نہیں بنایا جاتا یعنی اس پر برہان، دلیل، قیاس، قائم کر کے بطور نتیجہ کے اسکے وجود کا علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے تو دعویٰ یہ ہوا کہ اللہ لا برہان علیہ بل هو البرہان علی کل شئی جیسا کہ قاضی مبارک نے ذکر کیا ہے۔

دلیل اول: جس کا حاصل یہ ہے کہ دلیل اور برہان نظری چیزوں پر قائم کی جاتی ہے بدیہی چیزوں پر نہیں اور باری تعالیٰ اعلیٰ البدہیات ہیں تو اس پر بطریق اولیٰ دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔

سوال: آپ نے کہا کہ باری تعالیٰ پر دلیل اور برہان قائم نہیں کی جاسکتی حالانکہ باری تعالیٰ نے خود اپنے وجود پر قرآن مجید میں دلائل قائم کئے ہیں۔ اسی طرح مسلمانوں نے بھی باری تعالیٰ کے وجود پر دلائل قائم کیے ہیں۔ جیسے ایک بڑھیا نے اپنے چرنے سے وجود باری تعالیٰ وحدانیت باری تعالیٰ پر استدلال قائم کیا ہے اور کسی نے اٹھ سے استدلال کیا اور کسی نے البعد و دل علی البعد اسی طرح الانوار دل علی المسیر لہذا یہ کہنا غلط ہوا کہ باری تعالیٰ پر برہان قائم نہیں کی جاسکتی؟

برہان لقی اور برہان انی

جواب: جواب سے پہلے ایک مقدمہ جان لیں برہان کی تعریف ہو القیاس المؤلف من المقدمات البقینہ المسلمۃ اس برہان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) برہان لقی (۲) برہان انی۔

برہان لقی کی تعریف: اس برہان کو کہا جاتا ہے جس میں استدلال من المعلول الی العلل ہو اس کو آسان لفظوں میں یوں سمجھو کہ نفس الامر میں جو چیز حکم کی علت ہے اسی کو برہان اور قیاس میں حد واسط بنا کر علت بنایا گیا ہو تو اسکو برہان لقی کہتے ہیں۔

برہان انی کی تعریف: نفس الامر میں جو چیز علت ہے حکم کی برہان اور قیاس میں اسکو

معلول بنایا جائے اور حکم کو حد وسط بنا کر عات بنایا جائے اسکو برہان انہی کہتے ہیں۔

برہان نفی کی مثال: سے سمجھیں کہ اطباء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ انسان میں چار قسم کے اخلاط ہیں۔ (۱) بلغم (۲) سوداء (۳) صفراء (۴) خون۔ ان اخلاط اربعہ میں سے کوئی ایک خلط اگر متعفن اور خراب ہو جائے تو حماء کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے یعنی بخار ہو جاتا ہے اب لہذا یہاں پر دعویٰ یہ ہوا ہذا محموم اس پر دلیل اور برہان قائم کیا جائے لائنہ متعفن الاخلاط وکل ما ہو متعفن الاخلاط فهو محموم تو نتیجہ ہوگا ہذا محموم اب اس مثال میں متعفن اخلاط جو علت نفس الامر میں ہے بخار کی اسی سے استدلال کیا ہے حمی کی طرف تو یہ استدلال من العلت الی المعلول ہے یہ برہان نفی اور دلیل نفی ہے۔

برہان انہی کی مثال: یوں کہا جائے ہذا متعفن الاخلاط جس پر دلیل لائنہ محموم وکل ما ہو محموم فهو متعفن الاخلاط تو نتیجہ یہ نکلے گا ہذا متعفن الاخلاط اب اس مثال میں حماء جو نفس الامر میں معلول ہے تعفن اخلاط کیلئے اس سے استدلال کیا گیا ہے تعفن اخلاط کی طرف تو یہ استدلال من المعلول الی العلت ہے اب اس مقدمہ کے بعد جواب کا حاصل **جواب:** یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر برہان نفی قائم نہیں کیا جاسکتا اور لاینتج کے تحت برہان نفی کی نفی مقصود ہے اور جہاں پر دلائل اور براہین قائم کئے گئے ہیں وہ دلائل انہی ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ براہین نفی کی نفی کیوں مقصود ہے۔ برہان نفی کی کیوں نہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ پر برہان نفی قائم کی جائے تو باری تعالیٰ کا معلول بننا لازم آئے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ معلول علت کی طرف محتاج ہوتا ہے ت باری تعالیٰ میں احتیاجی ثابت ہوگی اور احتیاجی مستلزم ہے حدوث اور امکان کو حالانکہ باری تعالیٰ حدوث اور امکان سے مبرئ اور منزہ ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ دلیل انہی کی نفی مقصود کیوں نہیں۔ اس لئے کہ دلیل انہی میں استدلال ہوتا ہے معلول سے علت کی طرف تو باری تعالیٰ علت اور ساری کائنات معلول جس سے باری تعالیٰ کا نہ محتاج ہونا ثابت ہوتا ہے اور نہ ہی ممکن اور حادث ہونا اسی وجہ سے باری تعالیٰ نے برہان انی کے

قائم کرنے کیلئے حکم دیا ہے اولہم یتفکروا فی خلق السموات والارض جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنوعات اور مخلوقات کے ذریعے صانع اور خالق کا علم حاصل کرو۔

منصہ: کہ تحقیق یہ ہے کہ باری تعالیٰ پر مطلقاً برہین اور دلائل نہیں دیے جاسکتے۔ نہ دلائل انبیہ اور نہ دلائل لغبہ۔ باقی رہی یہ بات کہ جو دلائل قائم کئے گئے ہیں علم کلام وغیرہ میں وہ تنبیہات ہیں براہین نہیں۔

سوال: تنبیہ تو امر مخفی پر ہوا کرتی ہے جب کہ باری تعالیٰ کے وجود میں خفا نہیں؟
جواب: یہ بات درست ہے کہ تنبیہ خفا کی وجہ سے ہوا کرتی ہے لیکن کبھی کبھی تنبیہ شدہ وضوح کی وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ جب شئی انتہائی واضح ہو تو مد رک اس ادراک سے عاجز ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس پر تنبیہ کی جاتی ہے تاکہ مد رک کے لئے ادراک کرنا آسان ہو۔

﴿وَلَا يَتَغَيَّرُ﴾

اس جملہ میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) معنوی تحقیق (۲) ترکیبی تحقیق۔

تحقیق معنوی: لا یتغیر میں صیغہ معلوم کا احتمال متعین ہے۔ مجہول کا احتمال نہیں ہے اسلئے کہ یہ باب تفعّل ہے اور باب تفعّل لازمی ہوا کرتا ہے لہذا اس کا مجہول نہیں آتا۔

تحقیق ترکیبی: یہ جملہ حالیہ ہے اور اسکے ذوالحال میں دو احتمال ہیں (۱) لفظ شان سے حال ہو (۲) ضمیر شان سے حال ہو۔ دو احتمال ہوئے۔

پہلا احتمال یہ جملہ حال ہو لفظ شان سے تو معنی یہ ہوگا درانحالیکہ شان باریہ تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے یعنی صفات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ احتمال صحیح ہے۔ دلیل بر مذہب حکماء صفات باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ ہیں لہذا تغیر فی الصفات مستلزم ہوگا تغیر فی الذات کو اور باری تعالیٰ ہر قسم کے تغیر سے مبریٰ اور منزہ ہیں۔ اس پر سوال ہوگا کہ متشککین صفات باری تعالیٰ کو عین باری نہیں قرار دیتے کیا انکے نزدیک صفات میں تغیر ہو سکتا ہے؟

جواب: متشککین اور محققین اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات باری تعالیٰ عین باری تعالیٰ

نہیں۔ لیکن وہ صفات باری تعالیٰ کیلئے ذات باری تعالیٰ کو مبداء اور منشاء مانتے ہیں۔ لہذا تغیر فی الصفات مستلزم ہوگا مبداء اور منشاء میں تغیر کو اور مبداء اور منشاء تو باری تعالیٰ ہیں لہذا باری تعالیٰ میں تغیر لازم آئے گا۔ اور قاعدہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فہو باطل لہذا اشان باری تعالیٰ صفات باری تعالیٰ کے تغیر ہونے کے وہ بھی قائل نہیں۔ اور عام مشککین صفات باری تعالیٰ کو بمنزل لوازم کے مانتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ تغیر فی اللازم مستلزم ہوتا ہے تغیر فی الملزوم کو اور ملزوم تو باری تعالیٰ ہیں لہذا اس صورت میں بھی ذات باری تعالیٰ کا تغیر ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اس پر سوال ہوگا۔ **مسئلہ تغیر فی صفات الباری تعالیٰ**

سوال: کہ مصنف کی یہ عبارت لا بتغیر نص قرآنی کے خلاف ہے اور اسی طرح مفسرین کے قول کے معارض ہے۔ اس لئے کہ کل یوم ہو فی شان کی تفسیر مفسرین نے کی ہے بخروج الحی من المیت و یخرج المیت من الحی وغیرہ کے ساتھ یہ تغیر فی الصفات پر دلالت کرتا ہے اور یہ آیت بھی تغیر فی الصفات پر دلالت ہے۔ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ تغیر فی الصفات نہیں ہوتا کہ کس طرح صحیح ہو سکتا ہے؟

جواب: اس سے پہلے ایک مقدمہ جان لیں۔ کہ صفات کی ابتداء دو قسمیں ہیں۔

(۱) صفات ثبویہ (۲) صفات سلبیہ۔

صفات ثبوتیہ: ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا باری تعالیٰ کیلئے ثبوت ہو۔

صفات سلبیہ: ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا باری تعالیٰ کیلئے ثبوت نہ ہو سلب ہو۔

یاد رکھیں ماقبل میں بھی ہم نے بتا دیا ہے کہ صفات سلبیہ کو صفات کہنا یہ مجاز ہے اس لئے کہ صفت وہ ہوتی ہے جو موصوف کے ساتھ قائم ہو۔ اور انکا بجائے قیام کے سلب ہوا کرتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے اللہ لیس بجوہ و بعرض ولا بمد کو ولا بمؤنث پھر صفات ثبوتیہ کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) حقیقیہ محضہ (۲) حقیقیہ ذات الاضافہ (۳) اضافیہ محضہ۔

حقیقیہ محضہ: ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جن کا وجود ذہن اور وجود خارجی موصوف کے

علاوہ کسی امر آخر پر موقوف نہ ہو یعنی جسکے مفہوم اور تحقق ہر دونوں میں اضافت اور نسبت الی الغیر کا لحاظ نہ ہو جیسے وجود، حیات

حقیقہ ذات الاضافہ : ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جنکا وجود ذہنی تو امر آخر پر موقوف نہ ہو یعنی جن کے مفہوم میں اضافت کو کوئی داخل نہ ہو نسبت الی الغیر کا لحاظ نہ ہو لیکن وجود خارجی میں امر آخر پر موقوف ہو جیسے علم، قدرت، ارادہ، مشیت اب یہ علم اپنے وجود خارجی کے تحقق میں معلوم کی طرف محتاج ہے اگر معلوم ہوگا تو اللہ تعالیٰ صفت علم کے ساتھ موصوف ہوں گے باعتبار وجود خارجی کے۔

اضافہ محضہ : ایسی صفات کو کہا جاتا ہے جو وجود ذہنی اور وجود خارجی ہر دونوں میں امر آخر پر موقوف ہو یعنی مفہوم اور تحقق دونوں میں نسبت الی الغیر کا لحاظ ہو جیسے احیاء، امانت ہے۔

تیسرا باب : کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے جوئی کی ہے وہ صفات کی پہلی دو قسموں کی ہے اور سب یوم ہوفی شان میں اور مفسرین سے جن صفات میں تغیر کا قول کیا ہے وہ تیسری قسم وہ صفات اضافیہ محضہ ہیں۔ اور آیت میں بھی اسی تیسری قسم کی صفات کے تغیر پر دال بیت لہذا مفسرین اور مناطقہ کے اقوال میں کوئی تعارض نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ صفات کی پہلی دو قسموں میں تغیر نہ ہونے کی کیا حکمت ہے اور تیسری قسم اضافت محضہ میں تغیر ہوئی کیا وجہ اور حکمت ہے؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کی پہلی دو قسم بمنزل صفت بحالہ کے ہیں اور تیسری قسم اضافت محضہ بمنزل صفات بحال متعلقہ کے ہے اور قاعدہ ہے کہ صفت بحالہ میں تغیر یہ مستلزم ہوا کرتا ہے موصوف کے نگہ رکھ کر اس لئے کہ صفت ہی موصوف کی ہوتی ہے۔ حقیقہ اور جب کہ صفت بحال متعلقہ میں تغیر تغیر موصوف کی مستلزم نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں متعلق کی صفت ہے نہ کہ موصوف کی لہذا جب پہلی دو قسمیں صفات کی بمنزل صفات بحالہ کی ہوئیں تو اس میں اگر تغیر ہو تو لازم آئے گا ذات باری تعالیٰ میں تغیر جبکہ تیسری اضافت محضہ اس میں تغیر ہونے سے ذات باری تعالیٰ میں تغیر لازم نہیں آتا۔

دوسرا احتمال : یہ جملہ حالیہ ضمیر شان سے تو حاصل معنی ہوگا کہ درانحالیکہ ذات باری تعالیٰ متغیر نہیں ہوتے۔ یہ احتمال بھی صحیح اور معتبر ہے جسکی دلیل سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ذہن نشین کر لیں۔

مقدمہ : کہ تغیر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تغیر ذاتی (۲) تغیر صفاتی

تغیر ذاتی : یہ ہے کہ جو ذات میں تغیر ہو۔

تغیر صفاتی : یہ ہے کہ جو صفات میں تغیر ہو پھر تغیر ذاتی کی احتمالاً تین صورتیں ہوں۔

پہلی صورت : انقلاب صورۃ النوعیہ مع بقاء المادہ یعنی مادہ باقی رہے اور صورت نوعیہ متغیر اور تبدیل ہو جائے۔ مثال جیسا کہ دیکھی میں پانی ڈال دیا جائے تو اس سے مادہ بھی پانی کا ہے اور اس سے صورت مائے بھی لگی ہوئی ہے لیکن جس وقت آگ کی گرمی پہنچتی ہے تو پانی کی صورت نوعیہ سے تبدیل ہو جاتی ہے اور پانی بھاپ بن کر ہوا بن کر اڑ جاتا ہے اس میں مادہ باقی ہے اور صورت نوعیہ تبدیل ہو گئی ہے۔

(۲) کسی برتن میں برف ڈال دی جائے تو اس برتن کے اوپر سے پانی کے قطرات محسوس ہوتے ہیں یہ دراصل باہر کی ہوا ہے لیکن برتن سے ٹکرانے کے بعد اس کی صورت نوعیہ پانی کی صورت نوعیہ سے تبدیل ہو چکی ہے مادہ ہوا کا ہے تو اس میں بھی مادہ باقی ہے صورت نوعیہ بدلی ہے۔

دوسری صورت : انقلاب المادۃ والصورة النوعیہ کہ مادہ اور صورت نوعیہ ہر دونوں میں تغیر اور تبدیل ہو جائے یعنی ایک ماہیت دوسری ماہیت کے ساتھ تبدیل ہو جائے۔ مثال جیسا کہ بعض کے نزدیک کیمیا گری کی وجہ سے تانبے کی صورت سونے کی ماہیت سے تبدیل ہو جاتی ہے یعنی مادہ اور صورت نوعیہ تبدیل ہو جاتی ہے البتہ محققین کے نزدیک تانبے کی ماہیت سونے کی ماہیت سے بدلتی نہیں بلکہ تانبے میں اجزاء ذہبیہ تانبے کے اجزاء ردیہ سے مخلوط ہو کر مغلوب ہو جاتے ہیں۔ اور کیمیا گراپنے ہنر اور حرفت سے اجزائے ذہبیہ کو اجزائے ردیہ سے جدا کر دیا تو اجزاء ذہبیہ جمع ہو کر سونا بن جاتا ہے۔ بہر حال مثال کیلئے تو احتمال ہی کافی ہوا کرتی ہے۔

تیسری صورت : انقلاب العادة و الصورة النوعية مع بقاء العادة و الصورة النوعية
مادہ اور صورت نوعیہ باقی بھی رہیں اور تغیر بھی ہو جائے۔ مثال: یہ محض احتمال عقلی ہے جس کی
مثال نہیں اور اس مقدمہ کے بعد دلیل کا جریان یہ ہے۔

دلیل : کہ باری تغیر ذاتی کی ان تینوں صورتوں میں سے کوئی ایک صورت تحقق اور نہیں پائی
جاسکتی۔ آخری صورت تو اس لئے کہ یہ محض احتمال عقلی ہے جس کا وقوع ممکن ہی میں نہیں تو باری
تعالیٰ واجب تعالیٰ میں بطریق اولیٰ محال ہوگا اور دوسری صورت اس لئے کہ جب ممکنات میں یہ
صورت عند الحکمین ممکن نہیں تو واجب تعالیٰ میں بطریق اولیٰ محال ہوگی باقی رہی پہلی صورت وہ
اس لئے کہ وہ تقاضا کرتی ہے مادہ اور مادیات کا جبکہ باری تعالیٰ مادہ اور مادیات سے مبرا اور
منزہ ہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ تغیر ذاتی مستلزم ہے حدوث کو اور حدوث قدم کے منافی ہو سکی
وجہ سے محال ہے اور قاعدہ ہے جو چیز معلوم حال ہو وہ بھی محال ہوا کرتی ہے تو باری تعالیٰ کا تغیر
ہونا بھی محال ہوا۔

﴿ تعالیٰ عن الجنس والجهات ﴾

اس میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق معنوی۔

تحقیق ترکیبی : اس میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال : جملہ مستانفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب ہو۔

سوال : یہ ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ محدود اور منصور اور منتج اور منفی کیوں نہیں ہوتے؟

جواب : تو مصنف نے جواب دیا تعالیٰ عن الجنس والجهات کہ باری تعالیٰ مماثلت اور

جنس سے بلند و بالا تر ہیں۔

دوسرا احتمال : کہ جملہ حالیہ ہو لیکن اس سے جملہ حالیہ بنانا مرجوح ہے اس لئے کہ یہ جملہ

فعلیہ ماضیہ ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب جملہ فعلیہ ماضیہ حال ہے تو اس کے شروع میں قد کا ہونا

ضروری ہے اور یہاں پر لفظ قد نہیں اگر مقدر مانا جائے گو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اس لئے

کہ بہتر وہی پہلا احتمال ہے کہ جملہ مستأنفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب۔
تحقیق معنوی: جس کو سوال و جواب کے انداز میں سمجھئے۔

سوال: جنس کے دو معنی ہیں۔ (۱) لغوی (۲) اصطلاحی۔ لغوی معنی ہے مماثلت اور مماثلت اور تماثل کہتے ہیں۔ اشتوائک الثبوتین فی الماہیت النوعیہ اور جنس کا اصطلاحی معنی ہے ہو کلی مقول علی کثیرین مختلفین فی الحقائق فی جواب ماہو لیکن یہاں پر جو معنی بھی مراد لیا جائے وہ غلط ہے اگر لغوی معنی مراد لیا جائے تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ لا ینتجج کے تحت یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ باری تعالیٰ کی کوئی مماثلت نہیں اور اس سے معنی اصطلاحی مراد لیا جائے تب بھی صحیح نہیں کیونکہ اس صورت میں بھی تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے اور مکرر لازم آتا ہے اس لئے کہ لا یحد کے تحت اس بات کی نفی ہو چکی ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے جنس اور فصل یعنی اجزاء نہیں۔

جواب: اگرچہ ماقل میں نفی ہو چکی ہے لیکن یہ تصریح بما علم ضمنہ کی قبیل سے ہے جو کہ فصحاء اور بلغاء کی کلام میں یہ تصریح ہوتی رہتی ہے۔ کہ ماقل میں ضمنہ نفی تھی یہاں پر صراحتاً نفی ہے نیز نہ مقام چونکہ مقام تقدیس و تعجید کا ہے جس کی اہمیت کے پیش نظر تصریح بما علم ضمنہ کا ہونا بہت ضروری تھا۔

سوال: اگر جنس کا لغوی معنی مراد لیا جائے اس پر اشکال ہوگا کہ اس سے براعت استعمال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا اور براعت استعمال کہتے ہیں خطبہ میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو آنے والے مقصودی مضامین کی طرف مشیر ہوں۔

جواب: کہ اگرچہ براعت استعمال کا فائدہ معنی کے اعتبار سے حاصل نہیں ہوگا لیکن لفظ کے اعتبار سے یہ فائدہ ضرور حاصل ہوگا اس لئے کہ لفظ جنس میں معنی اصطلاحی کا ابہام ہے اور براعت استعمال کیلئے ابہام بھی کافی ہے۔

تذکرہ: یہاں پر تین تھے ہیں

پہلا نسخہ: تعالیٰ عن الجنس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں قید سے

دوسرا نسخہ: تعالیٰ عن الجنس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں حس سے۔

تیسرا نسخہ: تعالیٰ عن الجنس کہ باری تعالیٰ بلند ہیں قید سے۔ پہلا نسخہ راجح ہے اور باقی دونوں لئے مرجوح ہیں۔ وجہ مرجوح ہونگی یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ البتہ اگلی عبارت و الجهات کے ساتھ ان دونوں معنوں کا تعلق ہے کہ جہاں جہت ہوگی وہاں محسوس ہوگا اسی طرح جہاں جہت ہوگی وہاں محسوس اور مقید ہوگا۔

﴿ و الجهات ﴾

جهات جہت کی جمع ہے۔ جہت کے دو معنی ہیں۔ لغوی (۲) اصطلاحی

سوال: جہاں پر لغوی معنی کی نفی ہے یا اصطلاحی معنی کی نفی ہے؟ جو مراد تو وہی غلط ہے؟ اگر لغوی معنی کی نفی ہو تو یہ مصدر ہے جس میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: یہ مصدر مبنی للفاعل ہو اب حاصل معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ توجہ کرنے سے بلند و بالا ہیں یہ معنی بالکل غلط ہے اس لئے کہ باری تعالیٰ ہر آن ہر گھڑی اپنے بندوں کی طرف توجہ کئے ہوئے ہی۔

دوسرا احتمال: کہ یہ مصدر مبنی للمفعول ہو۔ اس کا معنی ہے توجہ کیے جانا حاصل معنی یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ توجہ کئے جانے سے بلند ہیں یہ بھی غلط ہے اس لئے کہ بندے اپنی ضروریات اور حوائج میں باری تعالیٰ کی طرف توجہ کرتے ہیں اور باری تعالیٰ توجہ کیے جاتے ہیں۔

اور اگر معنی اصطلاحی کی نفی ہو تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ معنی اصطلاحی جہت کا یہ ہے کہ جہت اس کو کہا جاتا ہے جو نسبت محمول الی الموضوع کی کیفیت نفس الامری پر دال ہو اور یہ مختص ہے مرکبات اور قضایا کے ساتھ اور باری تعالیٰ کو کسی قضیہ کا موضوع بنایا جائے اور اس کی صفات سے کسی صفت کو محمول بنایا جائے تو اس میں جہت کا ہونا ضروری ہے خواہ وہ جہت لفظاً نہ ہو یا معنی جیسے اللہ عالم یا ضرورة لہذا معنی اصطلاحی کے اعتبار سے بھی نفی درست نہ ہوگی۔

جواب اول: یہاں پر جہات کی معنی لغوی اور نہ ہی معنی اصطلاحی کی بلکہ اس سے معنی عرفی کی نفی کرنا ہے کہ عوام الناس کے ہاں جہات کا معنی ہوتا ہے جہات ستہ۔ اور جہات ستہ یہ ہیں فوق، تحت، قدام، خلف، یمن، شمال، کہ ہم اسی عرفی معنی کی اعتبار سے جہات کی نفی کرتے ہیں۔ کہ باری تعالیٰ جہات ستہ سے پاک ہیں یہ معنی بالکل درست ہے اس لئے کہ جہات ستہ تقاضا کرتی ہیں ممکن فی امکان کا اور حالانکہ باری تعالیٰ ممکن فی امکان ہونے سے مبرا اور منزہ ہیں۔

جواب ثانی: ہم یہاں پر جہات کے معنی عرفی خاص کی نفی کرتے ہیں کہ خواص کے جہات کا اطلاق ہوتا ہے اطراف ثلاثہ پر۔ یعنی طول، عرض، عمق اور نیلی کرنا صحیح اور معتبر ہے۔ طول، عرض، عمق جسم اور جسمانیات کو سترم ہے اور باری تعالیٰ جسم اور جسمانیات سے مبرا اور منزہ ہیں۔

سوال: معنی عرفی عام اور معنی عرضی خاص کی نفی سے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مصنف نے کتاب میں نہ تو اطراف ثلاثہ سے بحث کی ہے اور نہ جہات ستہ سے۔ بلکہ اس میں بحث جہات منطقیہ سے ہے۔

جواب: ٹھیک ہے براعت استہلال کا فائدہ حاصل نہیں ہوگا باعتبار معنی کے لیکن لفظ کے اعتبار سے ضرور فائدہ حاصل ہوگا براعت استہلال کا اور ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ ایہام براعت بھی کافی ہے۔

تالی: کبھی جہات کا اطلاق نفس اسکند پر بھی ہو جاتا ہے جیسے مکان عالی کو فوق اور مکان سافل کو تحت کہا جاتا ہے تو یاد رکھیں کہ جہات کی اس معنی سے اعتبار سے بھی نفی کرتا باری تعالیٰ سے صحیح ہے۔ تو اب حاصل معنی یہ ہوگا کہ درائنحالیہ باری تعالیٰ کیلئے مکان نہیں۔

لانه لو كان للواجب مكانا يكون الواجب جسمًا والتالي باطل فالعقد مثله۔ اور تالی کا بطلان تو ظاہر اور واضح ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور وجہ ملازمہ یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کیلئے مکان ہوں تو باری تعالیٰ متمکن ہو گئے۔ اور متمکن مکان میں جسم ہی ہوا کرتا ہے۔

﴿جعل الکلیات و الجزئیات﴾

اس جملہ میں بھی دو تحقیقیں ہیں۔ (۱) تحقیقی ترکیبی (۲) تحقیقی معنوی۔

تحقیق ترکیبی: اس میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: جملہ مستاتفہ غیر مصدر بالواو ہو کر سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا تھا کہ

واجب تعالیٰ مصنف ہیں صفات سلفیہ کے ساتھ فهل هو منصف بالصفات الذبونیہ تو جواب دیا

جعل الکلیات و الجزئیات کیا وال ہوتا تھا ہذا تنزیہہ نماذا المعجیدہ تو مصنف نے جواب

دیا جعل الکلیات و الجزئیات

سوال: صفات ثبوتیہ تو اور بھی تھیں انہیں سے جعل والی مفت کو مصنف نے کیوں ذکر کیا ہے؟

جواب: اس لئے کہ جعل مفت تکوینیہ ہے اور تکوین موقوف ہوتی ہے قدرت، علم، ارادہ،

سمع، بصر پر کیونکہ جو قادر نہیں ہوتا وہ مرید بھی نہیں ہوتا۔ الی آخرہ۔ تو وہ ممکنات کیلئے کیسے

جاعل بن سکتا ہے۔ لہذا جعل مشتمل ہے تمام صفات ثبوتیہ پر یا یہ جملہ مستاتفہ غیر مصدر ہو کر

اس سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال ہوتا تھا کہ واجب تعالیٰ جب متغیر نہیں اور ممکنات متغیر اور

متبدل ہوتی ہیں تو لہذا واجب تعالیٰ اور ممکنات کے اندر کسی قسم کا کوئی علاقہ نہ ہوا۔ مصنف نے

جواب دیا جعل الکلیات و الجزئیات کہ واجب اور ممکن کے درمیان علاقہ تحقق ہے وہ علاقہ

جعل کا ہے یا یہ جملہ اس سوال مقدر کا جواب ہے کہ جب باری تعالیٰ متغیر نہیں تو جاعل بھی نہیں

بن سکتے کیونکہ اگر جاعل ہوں تو لازم آئے گا واجب تعالیٰ میں تغیر باعتبار جعل کے و لتالی

باطل فالعقد مقدم منہ وجہ بطلان تو مصنف کے قول لا یتغیر میں گزر چکی ہے البتہ وجہ ملازمہ یہ

ہے کہ اگر باری تعالیٰ جاعل ہوں تو جعل دو حال سے خالی نہیں ازل میں ہو گا یا نہیں اگر ازل میں

ہو تو ممکنات کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ ہم مشاہدہ کرتے ہیں کہ ممکنات حادث ہیں نہ کہ

قدیم اور اگر جعل ازل میں نہ ہو تو لازم آئے گا واجب تعالیٰ میں تغیر باعتبار جعل کے اس لئے کہ

جعل ازل میں نہیں تھا بعد میں پایا گیا لہذا جعل متغیر ہو گیا عدم سے وجود کی طرف۔

مصنف نے جواب دیا کہ جعل الکلیات و الجزئیات واجب تعالیٰ ممکنات کیلئے جاعل ہیں باقی رہا اعتراض کا جواب۔

اشاعرہ کے مذہب کے مطابق جواب کا حاصل یہ ہے کہ جعل حادث ہے اس لئے کہ یہ صفات ثبوتیہ کی اقسام میں سے تیسرے قسم صفات اضافیہ محضہ میں سے ہے اور ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ تغیر صفات اضافیہ محضہ میں جائز ہے۔

اور مارتد یہ کہ مذہب کے مطابق جواب کا حاصل یہ ہے کہ ٹھیک ہے کہ جعل صفات حقیقیہ میں سے ہے لیکن اس سے ممکنات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ نفس جعل علت تامہ نہیں ممکنات کیلئے بلکہ علت وہ تعلق ارادہ ہے لہذا ممکنات کا موجود ہونا یہی ہے جعل کے تعلق بالممکنات پر اور تعلق حادث ہے۔

دوسرا احتمال: کہ جملہ حالیہ ہو ضمیر شان سے بہر تقدیر جملہ استثنائیہ بنایا جائے یا حالیہ بنایا جائے دونوں سے مصنف نے ان دو سوالوں کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے لیکن یاد رکھیں پہلا احتمال یعنی جملہ متاخر بنانا ہے راجح ہے اور جملہ حالیہ بنانا یہ مرجوح ہے جس کی وجہ مرجوحیت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ مصنف اس عبارت میں جعل الکلیات و الجزئیات کے اندر پانچ دعوے کئے ہیں۔

پہلا دعویٰ: کہ عالم کَمَجِج اجزاء یعنی تمام کائنات مجعول ہو کر محتاج ہے جاعل کی طرف۔

دوسرا دعویٰ: کہ واجب تعالیٰ کسی کیلئے مجعول نہیں۔

تیسرا دعویٰ: کہ جاعلیت منحصر ہے واجب تعالیٰ کیلئے۔

چوتھا دعویٰ: جعل کلیات مقدم ہے جعل جزئیات پر۔

پانچواں دعویٰ: جعل بسیط حق ہے نہ کہ جعل مرکب۔

سوال: یہ دعاوی خمسہ اور مسائل خمسہ اس جملے سے کیسے مستطب ہوتے ہیں۔ اور انکی طرف

مصنف نے کس طرح اشارہ فرمایا ہے؟

جواب: مصنف نے کلیات اور جزئیات کو جعل کا مفعول اول بنا کر دعویٰ اولیٰ کی طرف اشارہ کر دیا اس لئے جو مفعول ہو گا وہ مجہول ہو گا اور محتاج الی الجاعل ہو گا۔

اور جعل کی ضمیر کو واجب تعالیٰ کی طرف اسناد کر کے دعویٰ ثانیہ کی طرف اشارہ کر دیا اور اس جملہ کو مقام مدح میں ذکر کر کے دعویٰ ثالثہ کی طرف اشارہ کر دیا اسلئے کہ مدح ثب ہی بنتی ہے جب صفت مختص ہو مدح کیساتھ۔

اور مصنف نے کلیات کو جزئیات پر مقدم کر کے دعویٰ رابعہ کی طرف اشارہ کر دیا۔

اور مصنف نے جعل کے ایک مفعول پر اکتفا کر کے دعویٰ خامسہ مسئلہ خامسہ کی طرف اشارہ کر دیا اس لئے کہ جعل کے دو معنی آئے ہیں۔ (۱) جعل بمعنی خلق قویہ متحدی بیک مفعول ہوتا ہے اور جعل بسیط ہے (۲) جعل بمعنی ضمیر ہے۔ یہ جعل دو مفعول کی طرف متحدی ہوتا ہے اور یہ جعل مؤلف ہے۔ یہاں پر صاحب سلم نے ایک مفعول پر اکتفاء کر کے اسی طرف اشارہ کر دیا کہ جعل بسیط حق ہے اور بعض نے کہا یہاں جعل بمعنی ضمیر کے ہے جس کا مفعول ثانی محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے جعل الکلیات والعزئیات موجودہ لیکن یہ احتمال بالکل غلط ہے اس لئے حذف ماننے کی صورت میں خلاف اصل لازم آتا ہے اور نیز اسکے ساتھ ساتھ یہ قول مصنف کی تصریح کے خلاف ہے کہ مصنف نے اس مقام پر جو منہیہ لکھا ہے اس میں کہا ہے کہ جعل بسیط حق ہے اب ان دعویٰ اور مسائل پر دلائل کا بیان کرتے ہیں۔

دعویٰ اولیٰ کسی دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ کائنات کے اندر تمام موجودات خواہ وہ

کلیات ہوں یا جزئیات دو قسم پر ہیں۔ (۱) واجب (۲) ممکن

واجب: اسکو کہا جاتا ہے کہ جس کا وجود ضروری ہو اور عدم محال ہو یہ تو صرف باری تعالیٰ ہی میں منحصر ہے۔ اور باری تعالیٰ کے سوا تمام موجودات ممکن ہیں۔

ممکن: وہ ہوتا کہ جس کا وجود اور عدم یکساں ہو اور یہ ممکن اسوقت تک متحقق اور موجود نہیں ہو سکتا

جب تک کہ اسکی جانب وجود کی جانب عدم پر ترجیح نہ دے دی جائے۔ لہذا ہر ممکن اپنی جانب

وجود میں محتاج الی العروج ہے اور اس مرجع کا نام جاعل ہے تو تمام کلیات و جزئیات مجہول ہو کر محتاج الی الجاعل ہوئے۔

مستفاد: مصنف نے اس دعویٰ اولیٰ اور مسئلہ اولیٰ میں فرق عطا کی تردید کی ہے۔

(۱) معتزلہ کی تردید کی ہے جن کا نظریہ ہے کہ یہ انسان اپنے افعال کا خالق اور جاعل ہے لہذا انکے ہاں بعض عالم کا جاعل اللہ ہے اور بعض کا انسان ہے تو مصنف نے تردید کر دی کہ نہیں تمام کائنات کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔

(۲) دوسرا فرقہ شیعہ کا ہے انکے نزدیک افعال عباد کی دو قسمیں ہیں افعال قبیحہ اور افعال حسنہ افعال قبیحہ کا جاعل انسان ہے اور افعال حسنہ کا جاعل واجب تعالیٰ ہے۔

(۳) تیسرا فرقہ مجوس کا ہے۔ کچھ نزدیک عالم میں دو چیزیں ہیں شر اور خیر۔ شر کا خالق شیطان ہے اور خیر کا خالق واجب تعالیٰ ہے مصنف ان تینوں کی تردید کر دی کہ عالم ہر جمیع اجزاء خواہ وہ اقل عباد ہوں یا غیر افعال عباد ہوں خواہ وہ افعال قبیحہ ہوں یا افعال حسنہ خواہ وہ شر ہوں یا خیر ہوں یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کلیات سے ہوں یا جزئیات سے اور جمیع کلیات اور جزئیات مجہول ہو کر محتاج الی الجاعل ہیں اور اسی دعویٰ اولیٰ سے اصحاب البخت والافتاق کے ایک فرقے کی تردید بھی ہو جائے گی جن کا نظریہ ہے کہ یہ عالم بالکل مجہول نہیں ہے اسکا کوئی جاعل نہیں اس کیلئے کوئی خالق نہیں یا در کھیں کہ دعویٰ رابعہ سے اصحاب البخت والافتاق کہ ایک اور فرق کی تردید ہو جائے گی جن کا نظریہ ہے کہ عالم فرد فرد ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے کیلئے مجہول ہیں کہ ہر فرد مجہول ہے دوسرے فرد کیلئے لیکن عالم مجموعہ من حیث المجموعہ یہ کسی ایک کیلئے مجہول نہیں۔

دعویٰ ثانیہ کی دلیل: اگر واجب تعالیٰ مجہول ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو مجعول لنفسہ ہوں گے تو لازم آئے گا علیت الشیئی لنفسہ یا مجعول لغيرہ ہوں گے کلیات اور جزئیات میں سے تو دور لازم آئے گا اس لئے کہ باری تعالیٰ کے ماسواہ مجہول ہیں یا کیلئے اب واجب تعالیٰ بھی مجہول ہو جائے تو دور لازم آئے گا۔

دعویٰ ثالثہ کی دلیل: دعویٰ ثالثہ یہ تھا کہ تمام کلیات اور جزئیات یعنی تمام ممکنات کی جامعیت منحصر ہے واجب تعالیٰ میں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ماقبل سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ہر ممکن اپنے وجود اور تحقق میں مرجع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ مرجع تین حال سے خالی نہیں۔ منتفع ہو گیا ممکن ہو گیا واجب۔ منتفع ہونا تو بدیہ المطلاق ہے اسلئے کہ جو خود منتفع ہو گا کسی دوسرے کو کیسے ترجیح دے سکتا ہے۔ یعنی جو خود معدوم ہے وہ کسی اور کے وجود کے لئے کیسے علت بن سکتا ہے۔ لہذا منتفع ہونا تو بدیہ المطلاق ہوا۔ دوسرا احتمال کہ وہ مرجع ممکن ہو یہ بھی باطل ہے اسلئے کہ ہر ممکن اپنے تحقق اور وجود میں مرجع کی ضرورت ہے اب اس ممکن کیلئے اور مرجع کی ضرورت ہے اس مرجع کے بارے میں ہم سوال کرینگے کہ وہ تین حال سے خالی نہیں۔ منتفع ہو گیا ممکن ہو گیا واجب منتفع ہونا بدیہ المطلاق ہے ممکن بھی نہیں ہو سکتا کہ ہر ممکن محتاج الی المرجع ہوتا ہے اب ہم اس مرجع کے بارے میں سوال کرینگے کہ وہ مرجع ممکن ہے یا منتفع ہے یا واجب ہے۔ ہلہم جوا یہ سلسلہ چلتا جائے گا حلال محال لازم آئے گا لہذا جب ممکن کیلئے مرجع کا منتفع ہونا بھی باطل ہوا اور ممکن ہونا بھی باطل ہوا تو واجب ہونا ثابت ہوا کہ تمام ممکنات کو مرجع اور جاعل ہونا منحصر ہے واجب تعالیٰ میں۔

دعویٰ رابعہ کی دلیل: تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہوں اپنے امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں۔ لیکن ان کلیات اور جزئیات میں فرق ہے کہ کلیات فقط امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں اور جزئیات امکان ذاتی کے ساتھ ساتھ امکان استعدادی کے بناء پر بھی محتاج الی الجاعل ہیں یعنی مخصوص نطفہ پدر اور مخصوص رحم مادر اور مخصوص مضفہ اور علاقہ اور مخصوص قدر و قامت کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں۔ لہذا کلیات صرف امکان ذاتی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہونگی وجہ سے بمنزل مفرد اور جزء کے ہوئی اور جزئیات امکان ذاتی اور امکان استعدادی دونوں کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہونگی وجہ سے بمنزل کل اور مرکب کے ہوئی اور قاعدہ ہے کہ مفرد مرکب پر اور جزء کل پر مقدم ہوا کرتا ہے لہذا جاعل کلیات مقدم ہوا جعل جزئیات سے۔

بعنوان دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب باری تعالیٰ کی طر سے وجود کا فیضان ہوا تو کلیات

نے قلت شرائط کیجہ سے وجود کو جلدی قبول کر لیا اور جزئیات نے کثرت شرائط کیجہ سے وجود کو کچھ دیر بعد قبول کیا۔ تو ثابت ہوا جاہل کے جعل کا تعلق اولاً بالذات کلیات کے ساتھ ہے اور ثانیاً بالعرض جزئیات سے ہے۔

سوال: جعل کلیات کا مقدم ہونا جعل جزئیات پر باطل ہے اسلئے کہ کلیات کا جزئیات پر مقدم ہونا دو حال سے خالی نہیں۔ یا باعتبار وجود خارجی کے ہوگا یا باعتبار وجود ذہنی کے اگر باعتبار وجود ذہنی کے ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا قبل از تحلیل ہوگا یا بعد از تحلیل۔

پہلی صورت قبل از تحلیل: تو تقدم کا تصور ہو ہی نہیں سکتا اس لئے کہ تقدم تقاضا کرتی ہے تعدد کا اور قبل از تحلیل تعدد منہی ہے اس لئے کہ کلی اور جزئی کا وجود قبل از تحلیل ذہن میں واحد ہوتا ہے لہذا جب دونوں کا وجود ایک ہو تو تقدم اور تاخیر کا تصور کیسے کیا جاسکتا ہے۔

اگر دوسری صورت: یعنی بعد از تحلیل مراد ہو تو تقدم کا تصور تو ہو سکتا ہے کیونکہ تعدد باعتبار تحلیل ذہن کے موجود ہے لیکن یہ تقدم اور تاخیر معتبر کے اعتبار لاحت کے لحاظ پر موقوف ہے اس لئے کہ معتبر جب کلی کا اعتبار اولاً کرے گا تو کلی مقدم ہو جائے گی اور جزئی کا اعتبار کرے گا تو جزئی مقدم ہو جائے گی۔ لہذا یہ دعویٰ کرنا کہ کلی کا وجود مقدم ہے جزئی کے وجود پر مطلقاً درست نہ ہوا اور اگر پہلا احتمال مراد ہو یعنی کلی باعتبار وجود خارجی مقدم ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ مقدم ہونا قبل از تحلیل ہوگا یا بعد از تحلیل: پہلی صورت تو متصور ہی نہیں ہو سکتی کیونکہ تعدد موجود ہی نہیں تحلیل سے قبل اور دوسری صورت میں لازم آئے گا تقدم العینی علی نفسہ اسلئے کہ تحلیل تو فقط ذہن میں ہوتی ہے تو ذہن میں دو امر ہو گئے اور خارج میں دونوں کا وجود ایک ہے لہذا یہ کہنا کہ یہ مقدم میں تقدم خارجی کے ساتھ تو یہ فہل هذا الا تقدم الشیئی علی نفسہ فی الخارج باقی رہی یہ بات کہ دونوں کا وجود خارج میں ایک کیسے ہو گیا اسکی وجہ یہ ہے کہ کلی خارج میں جو موجود ہوتی ہے وہ جزئی کے ضمن میں اور جزئی کے وجود میں ہوتی ہے۔

جواب: یہ اعتراض آپ کا تب وارد ہوگا جب کلی کو جزئی پر وجود میں مقدم مانا جائے حالانکہ ہم تو

یہاں کلی کو مقدم مان رہے ہیں جزئی پر وہ نسبت وجود باعتبار عقل کے ہے کہ عقل وجود کو اولاً نسبت کرتے ہیں کلی کی طرف نہ جزئی کی طرف اس لئے کہ کلی جزم ہے جزئی کی اور قاعدہ ہے جزم علت ہوتی ہے کل کی اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ وجود کی نسبت کرنا علت کی طرف یہ مقدم ہوا کرتا ہے وجود کی نسبت معلول کی طرف کرنے سے۔ دلیل کی تلخیص: بطریق قیاس لو کان الکلی الجزئی

الجزئی لکان نسبة الوجود الی الکلی مقدماً من نسبة الوجود الی الجزئی لکن المقدم حق فالتالی کذا لک مقدم کی حقانیت تو واضح ہے البتہ بیان ملازمہ یہ ہے کہ وجود کلی مشروط ہے بشرط واحد یعنی امکان ذاتی کیساتھ اور وجود جزئی مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ

(۱) امکان ذاتی (۲) امکان استعدادی لہذا ہم یوں کہتے ہیں لو کان وجود الکلیات مشروطاً بشرط واحد ووجود الجزئیات بشرطین لکان وجود الکلیات مقدماً علی وجود الجزئیات لکن المقدم حق لہذا ذکرنا فالتالی کذا لک اس لئے کہ جب کلی مشروط ہو ایک شرط کیساتھ تو اسکے موجود ہونے سے مانع ایک ہوا۔ اور جب جزئی دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے تو اسکی وجود سے دو مانع ہوئے لہذا کلیات وجود کو جلدی قبول کر لے گا اور جزئیات کچھ دیر سے۔

دعویٰ خامسہ کے دلائل: جن سے پہلے بطور تمہید کے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: جعل صبر کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اگر جعل صبر کے معنی میں استعمال ہو تو متعدی بدو مفعول ہوا کرتا ہے جس کا پہلا مفعول مجہول اور دوسرا مفعول مجہول الیہ ہوتا ہے۔ مجہول کا معنی جس کو بنایا گیا ہو مجہول الیہ جس کی طرف بنایا گیا ہو جس طرح کہ ترکھان نے لکڑی سے چوکی بنائی تو لکڑی مجہول ہوگی اور چوکی مجہول الیہ اور یہ بنانا جعل بمعنی صبر کے ہے۔ اور جعل بمعنی خلق ہو تو متعدی بیک مفعول ہوگا یہ فقط مجہول کا تقاضا کرتا ہے اور جعل کے اصل میں اگر اشیئیت ہو تو وہ جعل مرکب ہوتا ہے اور جب جعل کی اصل میں وحدانیت ہو تو جعل بسیط ہوتا ہے اور یاد رکھیں کہ جب جعل بمعنی صبر کے ہو تو اسکے اصل میں اشیئیت ہوتی ہے اور یہ دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے مجہول، مجہول الیہ کا۔ اس لئے جعل بمعنی صبر کے یہ جعل مرکب ہوا کرتا

ہے اور جعل بمعنی خلق اصل میں وحدانیت ہوتی یہ صرف مجہول کا تقاضا کرتا ہے جعل بمعنی خلق یہ جعل بسیط ہوتا ہے۔

مقدمہ ثانیہ : عند المناطقہ علماء کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) متکلمین (۲) مشائخ (۳) صوفیہ (۴) اشراقیہ

وجہ حصر : علماء دو حال سے خالی نہیں اہل نظر سے ہوں گے یا اہل ریاضت سے اگر اہل نظر سے ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں ادیان مساویہ میں سے کسی دین کے پابند ہوں گے یا نہیں اگر پابند ہیں تو متکلمین اگر پابند نہ ہوں تو مشائخ اور اگر علماء اہل ریاضت سے ہوں تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں ادیان مساویہ میں سے کسی دین مساوی کے پابند ہوں گے یا نہیں اگر پابند ہوں تو یہ صوفیاء ہیں اگر پابند نہ ہوں تو یہ اشراقیہ ہیں۔

اہل نظر کی تعریف : ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو احکام کو استدلال اور استنباط کے ذریعے معلوم کریں

اہل ریاضت کی تعریف : ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو باطنی ریاضت کر کے مسائل معلوم کریں۔
متکلمین کی تعریف : متکلمین ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو عقلاً و نقلاً عقائد شرع سے بحث کرنے والے ہوں جیسے اشاعرہ اور ماتریدیہ۔

مشائخ کی تعریف : ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو عقلاً موجودات کے احوال واقعیہ نفس الامر سے بحث کرنے والے ہوں جن کا امام ارسطو ہے اور تبعین کو مشائخ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ ارسطو کے پیچھے چلنے والے ہیں۔

صوفیاء کی تعریف : ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو اشراق قلبی اور مراقبہ کے ذریعے قانون اسلامی کی موافقت کرتے ہوئے تزکیہ نفس اور تزکیہ باطن میں مصروف ہوں۔

اشراقیہ کی تعریف : ایسے علماء کو کہا جاتا ہے جو اشراق قلبی اور مراقبہ کے لئے ذریعے بلحاظ عقل و تجربہ اپنے تزکیہ نفس اور باطن میں مصروف رہتے ہوں جن کا امام افلاطون ہے۔

مقدمہ ثالثہ : باری تعالیٰ کے ماسواہ کائنات میں تین چیزیں موجود ہیں (۱) نفس ماہیت

من حیث ہی ہی (۲) انصاف ماہیت با الوجود (۳) وجود اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ تینوں چیزیں جعل کا اثر ہیں اور یہ سب کے سب مجہولات ہیں لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ جعل کا اثر بالذات ان تینوں میں سے کس کے ساتھ ہے یعنی کہ ان میں سے کون سا مجہول بالذات ہے اور کون سا مجہول بالعرض ہے جس میں تین قول اور تین نظریے ہیں۔

(۱) اشراقیین کا (۲) مشابہین کا (۳) شرذمہ قلیلہ کا۔

اشراقیہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات نفس ماہیت من حیث ہی ہی کے ساتھ ہے۔ وجود اور انصاف العاہیت با الوجود کے ساتھ ثانیاً اور بالعرض ہے۔

مشابہہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات انصاف العاہیت با الوجود کے ساتھ ہے اور نفس ماہیت اور نفس وجود کے ساتھ ثانیاً اور بالعرض ہے۔

شرذمہ قلیلہ کا نظریہ: یہ ہے کہ جعل کا تعلق اولاً بالذات وجود سے ہے اور ثانیاً بالعرض انصاف العاہیت با الوجود اور نفس ماہیت کے ساتھ ہے مگر ان کا یہ نظریہ غیر مشہور ہونے کی وجہ سے متروک ہے یہاں پر یہی اشراقیہ اور مشابہہ کا قول اور نظریہ مشہور ہے۔

مشابہہ کی دلیل اول: جس سے پہلے تین مقدمات کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی: تمام ممکنات اپنی اس صفت کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہونگے جس صفت کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہوں گے وہی صفت جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی۔

مقدمہ ثانیہ: تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات اپنی صفت امکانی کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہونگے۔

مقدمہ ثالثہ: امکان کا معنی ہے انصاف العاہیت با الوجود۔

اب ان مقدمات ثلاثہ کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بحکم مقدمہ ثانیہ تمام ممکنات خواہ کلیات ہوں یا جزئیات ہوں اپنی صفت امکانی کی بناء پر محتاج الی الجاعل ہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ امکان کا معنی انصاف العاہیت با الوجود لہذا بحکم مقدمہ اولی یہی انصاف العاہیت با الوجود جاعل کے جعل

کا اثر بالذات ہے اور یہ جعل جعل مؤلف ہے علماء اشراقیہ کی طرف سے دو جواب دیے گئے ہیں۔

جواب اول: کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثانیہ کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ تمام ممکنات اپنی صفت امکانی کی بنا پر محتاج الی الجاعل ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں تمام ممکنات نے نفس ماحیث کے معلول بننے کی صلاحیت رکھنے کے لحاظ سے محتاج الی الجاعل ہیں اور آپ کے بیان کردہ مقدمات میں سے بحکم مقدمہ اولیٰ یہی نفس ماحیث جاعل کے جعل اثر بالذات ہے لہذا یہ جعل جعل بسیط ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

جواب ثانی: اگر اس مقدمہ ثانیہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ تمام ممکنات کا محتاج الی الجاعل ہونا اپنی صفت امکانی کی بناء پر ہے لیکن آپ کا بیان کردہ مقدمہ ثالث ہم تسلیم نہیں کرتے کہ امکان کا معنی اتصاف الماحیث بالوجود بلکہ امکان کا معنی ہے ماحیث کا معلول بننے کی صلاحیت رکھنا لہذا تمہارے بیان کردہ مقدمہ میں سے بحکم مقدمہ اولیٰ یہی نفس ماحیث جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہے اور جعل جعل بسیط ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

مشائین کی دلیل ثانی: کہ یہ کائنات کی تینوں چیزیں نفس ماحیث اور وجود اور اتصاف الماحیث بالوجود سب مجہول ہیں۔ کیونکہ اگر مجہول نہ ہوں تو پھر جاعل ہوں گی اسلئے کہ عالم میں دو ہی چیزیں ہیں یا تو جاعل ہیں یا مجہول ہیں۔ چونکہ اگر جاعل بننا باطل ہے لہذا یہ مجہول ہیں اور ہمارا دعویٰ ہے کہ مجہول بالذات اتصاف الماحیث بالوجود ہے اور نفس ماحیث اور وجود یہ دونوں مجہول بالعرض ہیں اسلئے کہ نفس ماحیث اور نفس وجود میں مجہول بالذات بننے کی صلاحیت نہیں۔ نفس ماحیث کا مجہول بالذات ہونا اسلئے باطل ہے کہ اس وقت مجہولیت ذاتیہ کی خرابی لازم آئیگی۔

مجهولیت ذاتیہ: کہتے ہیں کہ ذات اور ذاتیات کے درمیان جعل کا واسطہ ہو۔

یا بعنوان دیگر ثبوت الشیئی لنفسہ کو مجہولیت ذاتیہ کہا جاتا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ باری تعالیٰ نے انسان کو انسان بنایا اور کہہ کر نے گھرے کو گھر بنایا اس طرح یہاں پر بھی ہوگا کہ باری تعالیٰ

نے ماہیت کو ماہیت بنایا یہ مجہولیت ذاتیہ ہے اور ثبوت الشیئی لنفسہ ہے جو کہ باطل ہے۔

اس طرح وجود کا مجہول بالذات ہونا بھی باطل ہے اسلئے کہ وجود ایک امر اعتباری ہے اور جعل کے اثر بالذات کیلئے ضروری ہے کہ وہ امر واقعی نفس الامری ہو جبکہ وجود امر واقعی نہیں بلکہ امر انتزاعی امر اعتباری ہے اسلئے کہ کہ موجود فی الخارج سے محض ہوتا ہے جیسا کہ آسمان خارج میں موجود ہے اس سے فوقیت کا انتزاع ہوتا ہے اور زمین سے محضیت کا انتزاع ہوتا ہے جب یہ وجود امر انتزاعی ہو تو امر انتزاعی امر اعتباری ہونگی وجہ سے مجہول بالذات نہیں بن سکتا۔ لہذا جب نفس ماہیت اور نفس وجود مجہول بالذات اور جاعل کی جعل کا اثر بالذات نہیں بن سکتے تو باقی رہا اتصاف الماہیت بالوجود لہذا وہی جاعل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی اور چونکہ اتصاف الماہیت بالوجود میں اشمیت ہے لہذا یہ جعل مؤلف جعل مرکب ہو ا علماء اشراقیہ کی طرف سے

حجۃ: کہ جس طرح وجود امر اعتباری اور امر انتزاعی ہے اس طرح اتصاف الماہیت بالوجود بھی ایک امر اعتباری اور امر انتزاعی ہے اسلئے کہ اتصاف نام ہے نسبت بین الطرفين کا اور تعلق بین الطرفين کا کیوں کہ یہ طرفین سے محض ہوتا ہے لہذا وجود کو امر انتزاعی ہونگی وجہ سے اثر بالذات نہیں بنایا جاسکتا تو اتصاف بھی امر اعتباری اور امر انتزاعی ہونگی وجہ سے اثر بالذات نہیں ہو سکتا۔ لہذا ایک امر اعتباری کو اثر بالذات کہنا دوسرے کو اثر بالعرض کہنا ناسک اذ اقسامہ ضیعی ہے۔ اور جب ان تینوں میں سے امر واقعی امر نفس الامری نفس ماہیت ہے تو وہی حائل کے جعل کا اثر بالذات ہوگی باقی رہا سوال کہ مجہولیت ذاتی کی خرابی لازم آتی وہ تو آپ کے معنی کے اعتبار سے لازم آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماہیت کو ماہیت بنایا۔ یہ معنی ہم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ معنی کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے ماہیت کو پیدا کیا یعنی عدم سے وجود کی طرف نکالا اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس معنی کے اعتبار سے مجہولیت ذاتیہ قطعاً لازم نہیں آتی۔ اشراقیہ کا نظریہ اور دعویٰ یہ تھا کہ جعل کا تعلق اولاً وبالذات نفس ماہیت من حیث ہی ہی کے ساتھ ہے اور وجود اور اتصاف بالماہیت بالوجود کے ساتھ ثانیا بالعرض ہے۔

اشراقیہ کی دلیل اول: یہی ہے جو ابھی گزری ہے کہ جاعل کے جعل کا اثر بالذات امر واقعی اور امر نفس الامری ہونا چاہیے اور جب ان تینوں چیزوں میں سے اتصاف اور وجود امور انتزاعیہ امور اعتباریہ میں سے ہے تو صرف ماحیث ہی ایک ایسی چیز ہے جو امر واقعی نفس الامری ہے اور موجود فی الخارج ہے لہذا جاعل کے جعل کا تعلق اولاً بالذات اسی کے ساتھ ہوگا اور یہی مجہول بالذات ہوگا اور چونکہ انکس وحدانیت ہے تو لہذا یہ جعل جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے۔

اشراقیہ کی دلیل ثانی: جس سے پہلے تین مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی: مطلق مقدم ہوتا ہے اور مقید مؤخر ہوتا ہے۔

مقدمہ ثانیہ: ما بہ الذات مقدم ہوتا ہے اور ما بہ العرض مؤخر ہوتا ہے۔

مقدمہ ثالثہ: نفس ماہیت نفسی مطلق کا درجہ ہے اور اتصاف الماہیت بالوجود ماحیث

مقیدہ کا درجہ ہے۔ ان مقدمات ثلاثہ کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ تم اس بات کو تسلیم کرو کہ

نفس ماحیث مجہول بالذات ہے ورنہ ہم دلیل سے منوائیں گے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اتصاف

الماہیت بالوجود مجہول بالذات ہو اور نفس ماہیت مجہول بالعرض ہو تو اتصاف الماہیت

بالوجود مجہول بالذات ہونگی وجہ سے ما بہ الذات کے درجہ میں ہو کر مقدم ہوگی اور نفس ماحیث

مجہول بالعرض ہونگی وجہ سے ما بہ العرض کے درجہ میں ہو کر مؤخر ہوگی حالانکہ یہی اتصاف

الماہیت بالوجود ماحیث مقیدہ ہونگی وجہ سے مؤخر ہوگی تو لازم آئے گا شئی واحد کا مقدم اور مؤخر

ہونا۔ ہل ھذا الاجتماع النقبضین ہونے کی وجہ سے مقدم ہوگی لہذا یہاں بھی لازم آئے

گا شئی واحد کا مقدم اور مؤخر ہونا یہ بھی اجتماع النقبضین ہے جو کہ باطل ہے یہ ساری خرابی اس

لئے لازم آئی کہ تم نے اتصاف الماحیث بالوجود کو جاعل کے جعل کا اثر بالذات مانا ہے اور نفس

ماہیت کو مجہول بالعرض اور بالتبع مانا ہے جب کہ تم اے مشائیہ ہمارا دعویٰ تسلیم کر لو کہ نفس ماحیث

کو مجہول بالذات مان لیا جائے اور اتصاف الماحیث بالوجود کو مجہول بالتبع بالعرض مان لیا

جائے تو یہ خرابی لازم نہیں آئے گی کہ نفس ماحیث مجہول بالذات ہونگی وجہ سے مقدم ہے لہذا

جاعل کے جعل کا اثر بالذات نفس مہیض کے ساتھ ہے اور چونکہ اکمیں وحدانیت ہے لہذا جعل بسیط حق ہے نہ کہ جعل مؤلف۔

دلیل ثالث: اے مشائیہ ہم تم سے پوچھتے ہیں کہ اتصاف الماہیت بالوجود کو جاعل کے جعل کا اثر بالذات مانتے ہو تو نفس مہیض کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جب کہ یہ مجہول ہے یا نہیں اگر کہتے ہو کہ یہ مجہول نہیں تو لازم آئے گا ممکن کا واجب ہونا جو کہ محال اور باطل ہے۔ اگر تم کہو کہ یہ مجہول ہے تو پھر مجہول دو حال سے خالی نہیں۔ مجہول بالذات ہے یا مجہول بالعرض اگر تم کہو کہ یہ مجہول بالذات ہے فہو المدعی والمطلوب لیکن یہ تمہارے نظریے کے خلاف ہے اگر تم کہو کہ مجہول بالعرض ہے تو یہ نفس مہیض معروض بن جائے گی اور اتصاف الماہیت بالوجود عارض بن جائیگی۔ اور اتصاف الماہیت بالوجود مجہول بالذات ہونیکی وجہ سے مقدم جب کہ نفس مہیض مجہول بالعرض ہونیکی وجہ سے مؤخر ہوگی تو لازم آئے گا عرض کا معروض پر مقدم ہونا۔ اور عارض کا مقدم ہونا معروض پر بدیہی المطلان ہے اور یہ ساری خرابی اس لئے لازم آرہی ہے کہ تم نے نفس مہیض کو مجہول بالذات نہ مانا لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ جاعل کے جعل کا اولاً بالذات تعلق نفس مہیض کے ساتھ اور یہی جعل بسیط ہے۔

نتیجہ: منشاء اختلاف بین الاشراقیین و المشائیین کہ جعل بسیط اور جعل مرکب کے بارے میں مشائیہ اور اشراقیہ کا اختلاف دراصل ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف وجود کے بارے میں ہے کہ وجود کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وجود بالمعنی المصدر جس کو بودن سے تعبیر کیا جاتا ہے جیسا کہ موجود فی الخارج سے وجود کا انتزاع ہوتا ہے جس طرح آسمان سے فوقیت کا انتزاع ہوتا ہے تو اسکے تو دونوں حضرات قائل ہیں دوسری قسم یہ ہے کہ وجود حقیقی جسکو وجود بمعنی ما بہ الوجودیت کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ منشاء اختلاف ہے۔ اشراقیہ حضرات کہتے ہیں کہ خارج میں صرف نفس مہیض ہے اسی سے وجود بالمعنی المصدر کا انتزاع ہوتا ہے مہیض کے علاوہ کوئی وجود حقیقی نہیں جو منظم الی الماہیت ہو۔ اور مشائیہ حضرات کہتے ہیں

کہ خارج میں نفس مہیئت بھی ہے اور وجود حقیقی بھی ہے باری تعالیٰ نے وجود حقیقی کو اٹھا کر مہیئت کے ساتھ منظم کر دیا تو مہیئت موجود فی الخارج ہو گئی جیسے خارج میں کپڑا بھی موجود ہے اور رنگ بھی موجود ہے تو رنگ ساز نے رنگ کو کپڑے کے ساتھ ملا دیا تو کپڑا سرخ، سیاہ، سبز بن جاتا ہے۔ بالکل ایسے ہی وجود اور نفس مہیئت ہے۔ مشائے حضرات کے نزدیک وجود بمعنی المصدر کا منشاء انتزاع وجود حقیقی ہے جو منظم الی المہیئت ہے نہ کہ نفس مہیئت۔ منشاء انتزاع نہیں اور اشراقیہ کے نزدیک وجود بمعنی المصدر کا منشاء انتزاع نفس مہیئت ہے وجود حقیقی نہیں۔ اگر دلائل سے اشراقیہ کا مذہب صحیح ثابت ہو جائے تو جعل بسیط کی حقانیت خود بخود ثابت ہو جائے گی اور اگر دلائل سے اشراقیہ کا مذہب ثابت ہو جائے کہ نفس مہیئت کے علاوہ ایک وجود حقیقی ہے جو مہیئت کے ساتھ منظم ہے تو جعل مرکب کی حقانیت خود بخود ثابت ہو جائے گی۔ اور ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ اشراقیہ کا مذہب درست ہے اس لئے کہ خارج میں کوئی وجود ایسا نہیں جو مہیئت سے علیحدہ ہو کر منظم الی المہیئت ہو اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مہیئت بھی موجود ہے اور وجود حقیقی بھی موجود ہے تو اس وقت مہیئت قبل انضمامہ موجود ہوگی۔ اس لئے ضابطہ ہے کہ انضمام الشبئی الی الشبئی فرع ہے وجود منظم الیہ کی تو مہیئت جو منظم الیہ خارج میں یقیناً موجود ہوگی قبل انضمامہ۔ اور اس کو تم بھی موجود مانتے ہو۔ تو اب ہم سوال کرتے ہیں کہ مہیئت جس وجود کے ساتھ موجود ہے وہ وجود اس وجود حقیقی منظم کا عین ہو گا یا غیر اگر عین ہے تو تقدم الشبئی علی نفسه لازم آتا ہے۔ کیونکہ وہ وجود حقیقی اپنے منظم ہونے سے پہلے منظم ہو جائے اور اگر وجود مہیئت اس وجود حقیقی کا غیر ہے تو لازم آئے گا ایک مہیئت کا دو وجودوں کے ساتھ منظم ہونا جو کہ باطل ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا نفس مہیئت کے علاوہ وجود حقیقی کا ہونا باطل ہوا تو خارج میں صرف اور صرف نفس مہیئت ہے جس کے ساتھ جاعل کے جعل کا تعلق ہے اور یہ جعل بسیط ہے اور یہی حق ہے۔ بعنوان دیگر کہ اصل اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ وجود کا مہیئت کے ساتھ کس قسم کا تعلق ہے اور اس تعلق

کی کیفیت کیا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ تعلق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعلق انضمامی (۲) تعلق انتزاعی۔ تعلق انضمامی کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے اندر علیحدہ علیحدہ مستقل وجود ہو اور پھر دونوں کا انضمام ہو جائے جیسے کپڑے اور رنگ کا خارج میں علیحدہ علیحدہ وجود ہے پھر آپس میں دونوں کو صباغ نے انضمام کر دیا اور تعلق انتزاعی کا مطلب یہ ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہو دوسری چیز کو اس سے انتزاع کر لیا ہو۔ جس طرح خارج میں فقط آسمان کے ساتھ فوقیت کا انتزاع کر لیا جائے تو خارج میں فوقیت کا کوئی وجود نہیں تو علماء مشائےہ کے نزدیک وجود کا مہیت کے ساتھ تعلق انضمامی ہے اور اسی تعلق انضمامی پر جعل مؤلف کا مدار ہوے لہذا اگر کسی دلیل کے ذریعے اس تعلق انضمامی ہونے کو باطل کر دیا جائے تو جعل مؤلف خود بخود باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ مبنیٰ علیہ کا بطلان مستلزم ہوتا ہے مبنیٰ کے بطلان کو۔

اس تعلق انضمامی کے بطلان پر دلیل: یہ ہے کہ اگر وجود کا مہیت کے ساتھ تعلق انضمامی ہو تو مہیت کا انضمام سے قبل کسی وجود کے ساتھ موجود ہونا ضروری ہے تو یہاں دو وجود ہو گئے ایک وجود منضم کی جانب اور دوسرا وجود منضم الیہا کی جانب۔ اب ہم اس دوسرے وجود کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔ کہ یہ وجود منضم کا عین ہے یا غیر۔ اگر غیر ہو تو پھر ہم سوال کریں گے کہ اس وجود کا مہیت کے ساتھ کیا تعلق ہے ہلسم جبراً تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا تعلق انضمامی کا قول کرنا باطل ہوا۔ تو جب مبنیٰ علیہ باطل ہوا جعل مؤلف کا تو اس کا مبنیٰ جعل مؤلف بھی باطل ہوا لہذا جب جعل مؤلف باطل ہوا تو جعل بسیط کی حقانیت ثابت ہو گئی۔

اور علماء اشراقیہ کے نزدیک وجود کا مہیت کے ساتھ تعلق انتزاعی ہے اس صورت میں خارج کے اندر صرف ایک ہی چیز موجود ہے دوسری کا اس سے انتزاع کیا گیا ہے اور اسی کا نام جعل بسیط ہے۔

سوال: مشائےہ کی دلیل نقلی قرآن مجید میں موجود ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً۔ اب دلیل کی تلخیص بطریق قیاس: لو كان الجعل فی قوله تعالیٰ جعل الشمس الی آخره متعدیاً الی المفعولین لكان الجعل المؤلف حقاً لكن المقدم حق

لہا التالی کذا لک اور مقدم کی حقانیت تو واضح ہے اور تلازم بھی واضح ہے اس لئے کہ جاعل نے خود فرمایا ہے اور دلیل کی تخصیص بطریق قیاس اقتزائی کہ ان الجعل فی قولہ تعالیٰ جعل الشمس متعددا الی المفعلین و کل جعل یكون هكذا فهو جعل مؤلف فیکون الجعل المؤلف حقاً۔

جواب اول: اکمیل ضیاء اور نوراً مفعول ثانی نہیں بلکہ یہ حال ہیں۔ لہذا یہ جعل بسیط ہو نہ کہ مرکب۔

جواب ثانی: یہی بہتر ہے کہ ہمارا اختلاف اس جعل کے بارے میں ہے جو ماہیت کو عدم سے وجود میں لائے کہ وہ جعل بسیط ہے یا جعل مؤلف اور یہ جعل اگر مؤلف ہوتا تو بصورت اور وجود کے درمیان واقع ہوتا اور ہماری کلام اس جعل کے بارے میں نہیں جو ایسی شہین کے درمیان واقع ہو جن میں سے ایک موصوف ہو اور ایک صفت ہو یہ جعل تو واقعاً موجود ہے جس میں کوئی نزاع نہیں۔

﴿الایمان بہ نعم التصدیق﴾

یہاں پر دو باتوں کا بیان ہے۔ (۱) ضمیر کی مرجع کا بیان کہ بہ ضمیر کے مرجع میں چار احتمال ہیں۔

(۱) ضمیر کا مرجع لفظ اللہ جو تسمیہ میں مذکور ہے یا سبحانہ میں یا مضر فی ضمیر المسلمین۔

اس وقت معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا اس باری تعالیٰ کے ساتھ بھلی تصدیق ہے وہیہ رد علی

المنکرین بذات اللہ تعالیٰ (۲) ہ ضمیر کا مرجع صفات باری تعالیٰ ہے جو کہ سابقہ جملوں سے

سمجھی جاتی ہے تو معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا صفات باری تعالیٰ کے ساتھ بھلی تصدیق ہے وہیہ رد

علی المنکرین بصفات الباری تعالیٰ (۳) ضمیر کا مرجع جعل بسیط ہے جو کہ جعل کے

مفعول ثانی کے ترک سے سمجھا گیا ہے اس وقت معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا جعل بسیط کے ساتھ بھلی

تصدیق ہے اکمیل جعل مرکب کے قائمین پر رد ہو جائے گا۔ (۴) ہ ضمیر کا مرجع جعل مطلق ہو جو

کہ جعل کے صیغہ سے سمجھا جاتا ہے اس وقت معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا جعل مطلق کے ساتھ

بھلی تصدیق ہے اس میں رد ہو جائے گا جو بخت و اتفاق کے قائلین ہیں۔ لیکن ان چاروں احتمالات میں سے احتمال اول رائج ہے و جوہ تلاش کیوجہ سے۔

پہلی وجہ ترجیح : لفظ اللہ کو مرجع بنانے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی اور آخری تین کو مرجع بنانے سے انتشار الضمائر فی الخطبہ کی خرابی لازم آتی ہے کہ سبحانہ سے لیکر اب تک ضائر کا مرجع اللہ تعالیٰ کو بنایا گیا ہے اب اگر یہاں پر جعل بسیط و یا جعل مطلق کو بنایا جائے تو انتشار الضمائر فی الخطبہ کی خرابی لازم آتی ہے اور اگر صفات کو بنایا جائے تو اس میں بھی کسی درجے میں انتشار الضمائر کی خرابی لازم آتی ہے اس لئے کہ سبحانہ کی ہمزہ توحید رائج ہے ذات باری تعالیٰ کی طرف۔

دوسری وجہ ترجیح : کہ سوق کلام کا تقاضا بھی یہی ہے کہ ہمزہ کا مرجع لفظ اللہ کو بنایا جائے اس لئے کہ کلام تجیدات باری تعالیٰ میں چل رہی ہے تو مرجع بھی باری تعالیٰ ہی ہونا چاہیے لہذا کسی اور کو مرجع بنانے سے سوق کلام کا خلاف لازم آئے گا۔

تیسری وجہ ترجیح : کہ لفظ اللہ کو مرجع بنانے میں آخری تینوں احتمال مندرج ہو جاتے ہیں۔ اس لئے کہ لفظ اللہ علم ہے ایسی ذات کا جو واجب الوجود ہے اور جمیع صفات کمال کیلئے مستجمع ہے۔ اب معنی یہ ہوگا کہ ایمان لانا اللہ تعالیٰ پر جو مستجمع لجميع صفات الکمال ہے یہ بھلی تصدیق ہے۔ اس میں صفات باری تعالیٰ اور جعل بسیط اور جعل مطلق پر بھی ایمان کا اظہار ہو جائے گا بخلاف باقی تینوں احتمالوں کے کہ ان میں پہلا احتمال مندرج نہیں ہوتا۔ لہذا ان وجوہات تلاش کی وجہ سے پہلا احتمال رائج ہے۔ بہر حال چوتھے احتمال میں اہل بخت و اتفاق کا رد ہو جاتا ہے جن کا نظریہ یہ ہے کہ یہ نظام عالم بخت و اتفاق سے چل رہا ہے اس کا کوئی مؤثر اور جاعل اور موجد نہیں یہ فرقہ بھٹیہ اتفاقہ اچھے کام کو بخت کی طرف منسوب کرتے ہیں اور برے کاموں کو اتفاق کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

بخت و اتفاق کے تین مطلب بیان کرنے جاتے ہیں: پہلا مطلب : وجود

عالم بلا موجد اور بلا مؤثر کے ہو۔ **دوسرا مطلب :** وجود عالم بغیر غرض اور بغیر علت غائیہ کے ہے۔ **تیسرا مطلب :** وجود عالم بلا حکمت اور مصلحت کے ہے۔ ان مطالب ثلاثہ میں سے دو غلط ہیں اور ایک صحیح ہے۔ پہلا مطلب اور آخری مطلب غلط ہے اور درمیان والا درست ہے۔ بہر حال یہ انکا دعویٰ ہے کہ وجود عالم بلا مؤثر اور بلا موجد کے ہے۔

دلیل اول : اگر یہ عالم محتاج الی المؤثر ہو تو یقیناً اس مؤثر کی عالم میں تاثیر ہوگی اور یہ تاثیر دو حال سے خالی نہیں حال وجود میں ہوگی یا حال عدم میں۔ اگر حال وجود میں ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی۔ اور اگر حال عدم میں ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ وجود اور عدم باہم نقیض ہیں۔ اور یہ ساری خرابی اس لئے لازم آئی کہ تم نے عالم کو محتاج الی المؤثر مانا ہے۔ مولانا بلیاویؒ نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ایک جواب الزامی اور دوسرا جواب تحقیقی ہے۔

الزامی جواب : یہ ہے کہ اے تخیلہ اتفاقاً اگرچہ تم عالم کیلئے کسی کو مؤثر نہیں مانتے۔ مگر عالم کیلئے صفت حصولی کا ثبوت ضرور مانتے ہو اب یہ دو حال سے خالی نہیں وجود میں ہو گیا یا عدم میں اگر حال وجود میں ہو تو تحصیل حاصل والی خرابی لازم آئے گی اور اگر حال عدم میں ہو تو اجتماع نقیضین والی خرابی لازم آئے گی ما ہو جو ابکم فہو جوابنا۔

جواب تحقیقی : یہ ہے کہ حال وجود اور حال عدم کے دو معنی ہیں۔ (۱) وجود بشرط الوجود اور عدم بشرط العدم (۲) حال الوجود فی زمان الوجود اور حال العدم فی زمان العدم اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ بشرط الوجود بشرط الشیئی کے درجہ میں ہے اور بشرط العدم بشرط لا شیئی کے درجہ میں ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر مؤثر کی تاثیر عالم میں بشرط الشیئی کے درجہ میں مانیں تو پھر یقیناً تحصیل حاصل کی خرابی اور لازم آئے گی۔ اس طرح اگر بشرط لا شیئی کے درجہ میں مانیں تو اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آتی ہے لیکن ہم مؤثر کی تاثیر عالم میں نہ تو بشرط الشیئی کے درجہ میں مانتے ہیں اور نہ ہی بشرط لا شیئی کے درجہ میں۔ بلکہ ہم مؤثر کی تاثیر عالم میں لا بشرط شیئی کے درجہ میں

مانتے ہیں۔ جسمیں نہ تو وجود کا اعتبار ہے اور نہ ہی عدم کا اعتبار ہے لہذا اس سے نہ تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور نہ ہی اجتماع تقيہین والی خرابی لازم آئے گی اور اگر آپ حال وجود اور حال عدم کا دوسرا معنی مراد لیں تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ مؤثر کی تاثیر فی العالم فی زمان الوجود ہے اور فی زمان الوجود کے دو مطلب ہیں۔ (۱) تاثیر سے پہلے وجود حاصل ہو گیا یا تاثیر اس وجود سے حاصل ہوگی اس صورت میں تحصیل حاصل والی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ اسکو کہتے ہیں تحصیل حاصل بذلك النحصيل جو کہ جائز ہے متنع نہیں۔ البتہ تحصیل حاصل بنحصيل آخر محال ہے جو یہاں پر متحقق اور موجود نہیں ہے۔

اہل حق کی دلیل: کہ ممکن اپنے ذات کے اعتبار سے نہ وجود کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ اگر ذات کے اعتبار سے وجود کا تقاضا کرے تو اس کا وجود ضروری اور عدم محال ہوا جائے گا یہ ممکن نہیں رہے گا بلکہ واجب بن جائے گا اور ممکن کا واجب بننا باطل ہے اسلئے کہ واجب تو منحصر ہے باری تعالیٰ میں اور اگر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے عدم کا تقاضا کرے تو عدم ضروری بن جائے گا اور وجود محال ہو جائے گا تو پھر بھی ممکن ممکن نہیں رہے گا بلکہ ممکن متنع بن جائے گا اور ممکن کا متنع بننا بھی محال ہے اور جو چیز مستلزم محال ہو وہ محال ہوا کرتی ہے لہذا ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے نہ تو وجود کا تقاضا کرتا ہے اور نہ عدم کا تقاضا کرتا ہے تو اس ممکن کی جانب وجود اور جانب عدم برابر ہوگی اب اگر اس کا وجود بغیر مرجع کے ہو تو یہ ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی جو کہ باطل ہے لہذا ممکن کیلئے کسی مرجع کا ہونا ضروری ہے اور وہ مرجع ہے ذات باری تعالیٰ۔

دوسرا مطلب: المل بخت و اتفاق نے یہ بیان کیا کہ وجود بلا علت غائیہ بلا غرض کے ہے یہ مطلب درست ہے اس میں ہم ان سے متفق ہیں اس لئے کہ علت غائیہ علت فاعلیہ کیلئے ممتما میں سے ہوتی ہے اور علت غائیہ کا نفع علت فاعلی کو پہنچتا ہے لہذا علت فاعلیہ اپنے کمال میں اور تمامیت میں محتاج ہوا کرتی ہے علت غائیہ کی طرف اور احتیاجی یہ قدم کے منافی ہے جس کی وجہ سے باری تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہوتے۔

تیسرا مطلب: یہ بیان کیا کہ وجود عالم بلا حکمت اور مصلحت کے ہیں۔ یہ قول اور مطلب بد بھی المطان ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمہ وجود عالم کے اندر ہزاروں حکمتیں اور مصالح ہیں الا یمن۔ بہ نعم التصدیق اس میں دوسری بات یہ ہے کہ

دوسری بات: مصنف نے اس جملہ سے اشارہ کیا ہے کہ ایمان عین تصدیق ہے ایمان اور تصدیق میں عینیت ہے یعنی ایمان فقط تصدیق کا نام ہے مصنف نے میں اسکی تصدیق کی ہے اور فرمایا فیہ اشارۃ الی ان التصدیق هو المعتبر فی الاسلام فیما بینہ و بین اللہ۔ اس سے احناف اور فقہاء کے مذہب کی تائید کرنا اور دوسرے لوگوں کی تردید کرنا ہے اور ایمان کے بارے میں تین مذہب مشہور ہیں۔

پہلا مذہب: ایمان مرکب ہے اجزائے ثلاثہ سے (۱) تصدیق بالجنان (۲) عمل بالادراکان (۳) اقرار باللسان اور یہ مذہب ہے۔ (۱) خوارج کا (۲) معتزلہ کا (۳) جمہور محدثین کا۔ لیکن ان تینوں میں فرق ہے خوارج کے نزدیک عمل بالادراکان کو رکن کی حیثیت حاصل ہے لہذا مرتکب کبیرہ کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک عمل بالادراکان کی حیثیت ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے تو خارج ہو جاتا ہے لیکن کفر میں داخل نہیں ہوتا معتزلہ ایمان اور کے درمیان واسطہ کے قائل ہیں جبکہ جمہور محدثین ارکان ثلاثہ میں سے تصدیق کو رکن اصلی قرار دیتے ہیں اور رکن کامل قرار دیتے ہیں باقی دونوں رکنوں کو ناقص قرار دیتے ہیں لہذا ان کے نزدیک مرتکب کبیرہ نہ تو ایمان سے خارج ہوتا ہے اور نہ ہی کافر بنتا ہے البتہ اسے فاسق قرار دیکر جاتا ہے۔

دوسرا مذہب: بعض احناف کا یہ نظریہ ہے کہ ایمان مرکب ہے دو چیزوں سے (۱) تصدیق بالجنان (۲) اقرار باللسان۔ اگر انکے نزدیک بھی رکن کامل جو کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتا وہ تصدیق ہی ہے اور اقرار باللسان رکن ناقص ہے۔ جو حالت اکراہ میں ساقط ہو جاتا ہے۔

تیسرا مذہب: محققین احناف اور جمہور فقہاء کا ہے کہ ایمان بسیط ہے مرکب نہیں فقط تصدیق بالجنان کا نام ہے اور قاعدہ ہے کہ خبر کا مبتداء پر حمل ہوتا ہے اور حمل الخیر علی

المبتداء، اتحاد اور عینیت کا تقاضا کرتا ہے تو اس بات کی طرف اشارہ ہو گیا کہ ایمان اور تصدیق میں عینیت اور اتحاد ہے۔

سوال: ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حمل الخیر علی المبتداء، اتحاد اور عینیت کا تقاضا کرتا ہے بلکہ بعض اوقات حمل باعتبار جزئیت کے بھی ہوتا ہے جس طرح الانسان حیوان کا حمل باعتبار جزئیت کے ہے۔ حیوان انسان کی ماہیت کا ایک جز ہے یہاں پر بھی شاید حمل باعتبار جزئیت کے ہو کہ تصدیق ایمان کی ایک جز ہے؟

جواب: اجزاء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خارجیہ (۲) ذہنیہ۔ اجزاء ذہنیہ میں تو جزء کا کل پر حمل ہوتا ہے لیکن اجزائے خارجیہ میں جزء کا کل پر حمل نہیں ہوتا اور یہاں پر اگر ایمان مرکب ہو اجزائے ثلاثہ سے تو یہ اجزاء ذہنیہ نہیں اجزائے خارجیہ ہیں ان میں سے کسی ایک جزء کا حمل ایمان پر نہیں ہوتا حالانکہ یہاں پر تصدیق کا حمل ایمان پر ہو رہا ہے اس سے واضح ہوا کہ تصدیق اور ایمان میں عینیت ہے۔

محققین کے دلائل: یعنی ایمان کے بسیط ہونے پر دلائل: دلیل اول: تمام وہ آیات اور نصوص ہیں جس میں ایمان کی نسبت قلب کی طرف ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے و قلبہ مطمئن بالايمان اور باری تعالیٰ کا فرمان ہے کتب فی قلوبہم الايمان اسی طرح

دلیل ثانی: وہ آیات اور نصوص جن میں اعمال کا عطف کیا گیا ہے ایمان پر جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے ان الذین امنوا و عملوا الصلحت کانت لہم جنت الفردوس نزلاً اور بھی ایمان کے بسیط ہونے پر دلیل ہے اسلئے کہ ایمان معطوف علیہ ہے اور اعمال معطوف اور قاعدہ یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان تغایر ہوا کرتا ہے۔

دلیل ثالث: وہ آیات اور نصوص جن میں نساء اعمال پر مؤمن کا اطلاق کیا گیا ہے جیسے باری تعالیٰ کا فرمان ہے وان طائفان من المؤمنین اقتتلوا اور باقی رہا احادیث صحیحہ وہ تو کثرت سے موجود ہیں جو ایمان کے بسیط ہونے پر دال ہیں مثلاً قال النبی ﷺ من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنی وان سرق۔

﴿والا اعتصام به حذا التوفيق﴾

الاعتصام بہ، کی ہنمیر کی مرجع میں وہی چار احتمال ہیں جو الایمان بہ میں تھے جس طرح ان چار احتمالات میں سے پہلا احتمال رائج تھا وجوہ تلاش کی بناء پر یہاں پر بھی احتمال اول رائج ہے ان ہی وجوہات تلاش کی بنا پر اور حذا التوفیق۔ حذا الافعال مدح میں سے ہے۔ ذالسا کا قائل ہے اور التوفیق قائل سے بدل ہے یا عطف بیان ہے توفیق کا لغوی معنی جعل لاسباب موافقة للمطلوب یعنی اسباب کا مطلوب کے موافق مہیا ہو جانا عام ازیں مطلوب خیر ہو یا مطلوب شر توفیق کا شرعی معنی اسکو چند عنوانات کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے (۱) جعل لاسباب موافقة للمطلوب الخیر۔ مطلوب خیر کیلئے اسباب کا مہیا ہو جانا (۲) تدبیر کا تقدیر کے موافق ہو جانا۔ (۳) قدرت اور استطاعت کا نام تو توفیق ہے۔ آخری میں اہل سنت اور معتزلہ کا اختلاف ہے کہ آیا قدرت اور استطاعت سے کیا مراد ہے؟ وہ قدرت اور استطاعت مراد ہے جو فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے یا وہ قدرت اور استطاعت مراد ہے جو قبل از فعل ہوتی ہے جسکی تفصیل مع الدلیل علم اصول اور علم کلام میں ہے۔

﴿و الصلوة والسلام﴾

لفظ صلوة کا لغوی معنی ہے تحريك الصلویں جیسا کہ صاحب کشاف علامہ زنجیری نے ذکر کیا ہے پھر شارع نے اسے نقل کر دیا ہے ارکان مخصوصہ کیلئے۔ جن کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ارکان مخصوصہ میں بھی تحريك الصلویں ہوا کرتا ہے لہذا صلوة کا معنی تحريك الصلویں یہ حقیقت لغوی ہے اور صلوة کا معنی ارکان مخصوصہ کی حقیقت شرعی ہے اور لفظ صلوة کا استعمال دعائیں حقیقت شرعیہ سے مجاز ہے کہ جس طرح صلوة کا معنی ارکان مخصوصہ مشتمل ہے خشوع اور خضوع پر ایسے ہی دعاء بھی مشتمل ہے خشوع و خضوع پر تو لفظ صلوة کا استعمال دعاء میں یہ بطریق مجاز کے ہوگا اسمیں علاقہ تشبیہ ہے اور لفظ صلوة کا استعمال رحمت

میں اور استغفار میں یہ بطریق مجاز کے ہے۔ حقیقت شرعیہ سے اس لئے کہ صلوٰۃ بمعنی ارکان مخصوصہ رحمت اور استغفار۔ لیکن جمہور کے نزدیک صلوٰۃ کا لغوی معنی ہے دعاء پھر شارع نے نقل کر دیا ہے ارکان مخصوصہ کی طرف جس میں علاقہ تشبیہ ہے کما هو الظاہر۔ لہذا اب لفظ صلوٰۃ کا استعمال رحمت اور استغفار میں مجاز ہو گیا تو حقیقت لغویہ سے یا پھر حقیقت شرعیہ سے بہر صورت دونوں میں علاقہ سمیت اور مسیت کا ہوگا۔ لہذا یہ مجاز مجاز مرسل ہوگا اور یہاں پر صلوٰۃ کا معنی اعم ہے ان معانی مذکورہ سے وہ معنی اعم یہ ہے افاضة الخیر الکثیر بطریق عموم مجاز نیز صلوٰۃ کا یہاں زحمت کا معنی مراد لینا پھر رحمت سے رحمت کا اثر یعنی احسان مراد لینا بھی ممکن اور جائز ہے۔

سوال: کیا وجہ ہے کہ دونوں صورتوں میں آپ نے صلوٰۃ کا معنی مجازی لیا ہے حقیقی لغوی یا حقیقی شرعی کیوں نہیں لیا؟

جواب: یہ ہے کہ صلوٰۃ کا حقیقی معنی نہ حقیقی لغوی یہاں چل سکتا ہے اور نہ ہی حقیقی شرعی چل سکتا ہے لہذا یہاں پر صلوٰۃ کا معنی مجازی مراد لیا ہے۔

﴿بعت بالدلیل﴾

دلیل سے مراد قرآن مجید ہے اور دلیل کا اطلاق کتاب اللہ پر معنی لغوی اور معنی اصطلاحی دونوں اعتبار سے صحیح ہے لغوی معنی کا اعتبار اس لئے کہ دلیل کا لغوی معنی ہے دال اور کتاب اللہ میں اللہ کی وحدانیت اور رسول اللہ کی رسالت اور صداقت پر دال ہے اسی وجہ سے اسے دلیل کہنا درست ہے۔ اور اصطلاحی معنی کے اعتبار سے بھی درست ہے اصطلاحی معنی ہے ما ینوصل بصحیح النظر فی احوالہ الی المطلوب الخیری پھر دلیل کا اطلاق اس معنی کے اعتبار سے بھی کتاب اللہ پر صحیح ہے کیونکہ یہاں مطلوب صداقت رسول ﷺ ہے اور اسی طرح کتاب اللہ کا باری تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہونا باقی رہی یہ بات کہ دلیل کا اس معنی کے اعتبار سے اطلاق کتاب اللہ پر کیسے درست ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ دلیل بایں معنی کا اطلاق کیا جاتا ہے ایسے مقدمات پر جو بالفعل غیر مرتب ہوں اور قرآن مجید میں بھی مقدمات غیر مرتبہ بالفعل ہیں۔ جیسے باری تعالیٰ کا

فرمان ہے و ان کنتم فی رب مما نزلنا علی عبدنا فانوا بسورة من مثله اور یہ مقدمہ شرطیہ ہے اور مقدمہ استثنائیہ دوسرے مقام میں موجود ہے باری تعالیٰ کا فرمان ہے لا یاتون بمثلہ ولو کان بعضهم لبعض ظہیرا لہذا کتاب اللہ کے مقدمات غیر مرتبات بالفعل ہوئے اور یہ موصولہ مطلوب خبری کی طرف ترتیب کے اور وہ مطلوب خبری یہ ہے یہ کتاب اللہ کی طرف سے نازل شدہ ہے لیکن یاد رکھیں دلیل کا ایک اور معنی بھی ہے۔ قول مؤلف من القضا یا اس معنی کے اعتبار سے یہ دلیل مختص ہے ایسے مقدمات کے ساتھ جو مطلوب بالفعل ہوں کتاب اللہ میں مقدمات مرتبہ بالفعل نہیں ہیں اس وجہ سے اس معنی کے اعتبار سے دلیل کا اطلاق کتاب اللہ پر صحیح نہیں ہے۔

﴿فیہ شفاء لکل علیل﴾

کہ قرآن مجید ہر مریض کیلئے شفاء ہے مرض ظاہری کا بھی اور مرض باطنی کا بھی۔ یا ایہا الناس قد جاءکم موعظة من ربکم وشفاء لما فی الصدور کہ قرآن مجید ہر مرض باطنی کیلئے شفاء ہے یعنی بغص، حسد کینہ وغیرہ۔ اسی طرح مرض ظاہری کیلئے بھی شفاء ہے جیسے حدیث شریف میں ہے فی فاتحة الكتاب شفاء لکل داء۔ مصنف نے اس جملہ میں صلوة و سلام کا ذکر فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے تقدیس واجب ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ پر درود و سلام نقل کیے ہیں۔ اسکی وجہ یہ ہے اسلئے کہ حمد باری تعالیٰ کے بعد صلوة علی النبی دلائل عقلیہ اور دلائل نقلیہ سے ثابت ہے۔ دلیل نقلی قرآن مجید میں ہے یا ایہا الذین امنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما اور آیت ہے ورفعنالك ذکوک اسکے تحت مفسرین نے ایک حدیث ذکر کی ہے اذ ذکرتم اللہ فادکرونی معہ اور دلیل عقلی رسول اللہ ﷺ ہمارے منعم اور محسن ہیں اسلئے کہ باری تعالیٰ کی نعمتوں میں سب سے بڑی نعمت جو ہے وہ دین اور اسلام ہے جو رسول اللہ ﷺ کے واسطے سے ہم تک پہنچا ہوا رقعہ یہ ہے کہ شکر المنعم واجب عقلاً لہذا تحمید کے بعد صلوة و سلام کا ذکر ہونا چاہیے۔ مصنفین کی یہ ایک عادت حسنہ ہے کہ خطبے کے اندر حمد باری تعالیٰ کے بعد صلوة و سلام کو ذکر کرتے ہیں۔ جس کی مزید تفصیل سعایۃ النحو شرح ہدایت النحو سے دیکھئے۔

توبہ و علی آلہ واصحابہ -

لفظ آل اور اصحاب کی تحقیق احقر نے غرض جامی فی شرح جامی کے خطبہ میں کردی ہے وہاں سے دیکھ لی جائے۔

توبہ الذین ہم مقدمات الدین -

یہاں پر مقدمہ بمعنی لغوی اور مقدمہ بمعنی اصطلاحی دونوں مراد لئے جاسکتے ہیں اگر مقدمہ بمعنی لغوی ہو تو معنی یہ ہوگا وہ امت کیلئے مقتدا ہیں اور اصطلاحی معنی مقدمہ کا یہ ہوتا ہے جو موقوف علیہ ہو اور صحابہ کرام بھی دین کیلئے موقوف علیہ ہیں اس لئے کہ انہی کے ذریعے دین ہمارے تک پہنچا ہے۔

توبہ الدین -

دین عبارت ہے قضایا شرعیہ سے اور اسی طرح ملت بھی۔ لیکن اسمیں کچھ فرق ہے کہ وہ قضایا اس حیثیت اور اعتبار سے انکی اطاعت کی جاتی ہے اسکا نام دین رکھا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ لکھے جاتے ہیں۔ ان کا نام ملت رکھا جاتا ہے کذا فی الخیالی اسی وجہ سے بعض نے یہ تعریف کی تمی الدین وضع الہی خاص سائق لذوی العقول باختیار ہم المحمود الی الخیر بالذات و هو رضی الواجب ورؤیة الواجب۔

توبہ و حجج الهدایہ -

لفظ حجج جمع حجت کی یہاں پر دونوں معنی چل سکتے ہیں معنی لغوی بھی اور معنی اصطلاحی بھی۔ لغوی معنی ہوتا ہے غلبہ اور چونکہ صحابہ کرام اور آل جو کفار پر غالب آئے تو دین ہی کی وجہ سے۔ اگر اصطلاحی معنی ہو اس طرح مقدمہ کہتے ہیں قول مؤلف من القضا یا الی آخرہ جب اصطلاحی معنی مراد ہوگا تو تشبیہ ہوگی اور حرف تشبیہ یہاں محذوف ہوگا اور ایسی تشبیہ کو تشبیہ بلیغ کہا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے زید اسد اب معنی یہ ہوگا کہ صحابہ کرام اور آل عظام مطلوب تک پہنچے میں مش حجت کے ہیں اور خصم پر غلبہ ہے جیسا کہ حجت کے ذریعے اور دلائل کے ذریعے انسان اپنے مطلوب تک پہنچ جاتا ہے اپنے خصم پر غالب ہوتا ہے اسی طرح صحابہ کے ساتھ انسان دین اور یقین کی طرف پہنچ جاتا ہے اور دین کے دشمنوں پر غالب ہو جاتا ہے۔

قولہ الہدایۃ۔

لفظ ہدایت کی تشریح شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے اور یقین ایسے اعتقاد جازم اور راسخ کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے مطابق ہو لہذا اس یقین کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے کہ یقین ایسے علم کو کہتے ہیں جو شک کے زائل ہونے سے حاصل ہو اور باری تعالیٰ کے علم میں چونکہ شک کا احتمال ہی نہیں چھ جائے کہ اس کا زوال کا یقین حاصل ہو۔ کما قال الفاضل الدین۔

قولہ اما بعد۔ اسکی تفصیل بھی احقر نے سعالیہ النحو اور غرض جانی میں کر دی ہے۔

قولہ ہذہ۔ ہذہ اسم اشارہ کا اشارہ الیہ کیا ہے اس پر تحقیق سوال جواب شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے۔

قولہ فی صناعته المیزان۔

صناعة کا لغوی معنی ہے کسب اور حرفت اور اصطلاحی معنی ہے الملكة الحاصلة من مزاولۃ عمل القلب و النجوارح۔ صناعة کا اطلاق علم پر بھی ہوتا ہے اور یہاں پر بھی اس سے مراد علم ہے باقی رہی یہ بات کہ اس کو علم منطق اور علم میزان کیوں کہتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح میزان اور ترازو کے ذریعہ محسوسات کا وزن کیا جاتا ہے اسی طرح منطق کے ذریعے افکار صحیحہ اور افکار فاسدہ کا وزن کیا جاتا ہے۔

سوال: فی ظرفیت کیلئے آتی ہے اور یہ اپنے مدخول کو ماقبل کے لئے ظرف بناتی ہے لیکن یہاں پر ظرفیت صحیح نہیں اس لئے کہ طرف یا تو زمان ہوا کرتا ہے یا مکان ہوا کرتا ہے اور صناعة نہ یہ طرف زمان ہے اور نہ یہ طرف مکان ہے فی کو کیسے داخل کیا گیا؟

جواب: ٹھیک ہے ظرفیت کا حقیقی معنی تو یہاں درست لیکن ظرفیت کا یہاں پر مجازی معنی مراد ہے۔ عام خاص کیلئے ظرف ہوتا ہے کل جزء کیلئے ظرف ہوتا ہے مجازاً۔ اور جن میں علاقہ شمول ہے کہ شمول عمومی یہ قائم مقام ہے شمول ظرفی کے اسی طرح شمول کلی قائم مقام ہے شمول ظرفی کے۔ کہ جس طرح ظرف مظروف پر مشتمل ہوتا ہے اسی طرح عام اور کل بھی خاص اور جزء پر

مشتمل ہوتا ہے۔

حذا کا مشار الیہ: چونکہ کتاب ہے اور کتاب کے ساتھ معنی ہیں۔ کتاب میں عقلی احتمالات سات ہیں۔ (۱) تنہا نقوش (۲) تنہا معانی (۳) تنہا الفاظ (۴) نقوش اور معانی (۵) نقوش اور الفاظ (۶) معانی اور الفاظ (۷) ان تینوں کا مجموعہ یعنی نقوش اور الفاظ اور معانی کا مجموعہ۔ ان سات احتمالات میں سے وہ احتمال جن میں نقوش خواہ تنہا ہوں یا غیر کے ساتھ ہو وہ ساقط ہیں اسلئے کہ کتاب سے مقصود تدوین ہے اور نقوش یہ مقصود باتدوین نہیں ہوتے بلکہ مقصود وہ معانی اور الفاظ ہوتے ہیں لہذا باقی احتمالات صحیحہ کتاب میں تین رہے۔ (۱) فقط الفاظ (۲) فقط معانی (۳) الفاظ اور معانی کا مجموعہ اور یہ منطق علم مدون ہے اور علم مدون کا اطلاق پانچ معانی پر ہوتا ہے۔ (۱) جمیع المسائل (۲) المسائل المعتمدہ بها (۳) جمیع التصدیقات بالمسائل (۴) التصدیقات المعتمدہ بها علی المسائل (۵) الملكة الحاصلة بسبب التصدیقات بالمسائل۔

اور رسالہ میں تین احتمال ہیں۔ (۱) الالفاظ الدالة (۲) المعانی المطلوبہ (۳) الالفاظ مع المعانی اور اگر فقط رسالہ عبارت ہو معانی سے تو اکسیر پانچ احتمال ہوں گے کیونکہ رسالہ بھی علم کا جزئی ہے اور قاعدہ ہے کہ جزء کے اندر بھی وہی احتمال ہوتا ہے جو کل کے اندر ہوتا ہے لہذا علم کی طرح رسالہ میں پانچ احتمال ہوئے تو پانچ کو پانچ سے ضرب دینے سے پچیس احتمالات بنتے ہیں جن میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں اور ظرفیت کا ہونا بعض میں صحیح ہے اور بعض میں صحیح نہیں ہے۔

ترجمہ و سمیتها بسلام العلوم۔

اس کتاب کا نام سلم العلوم ہے سلم کا معنی ہوتا ہے سیڑھی جس طرح بیوت کی سطوح پر چڑھنے کیلئے سیڑھی ذریعہ ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی علوم کی ترقی اور بلندی پر چڑھنے کیلئے ذریعہ اور سبب ہے۔

ترجمہ اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم۔

مصنفؒ یہ جملہ دعائے لائے ہیں۔ مصنفؒ نے خطبہ کے بعد مقدمہ سے پہلے یہ عبارت جو نکالی ہے اس میں تین باتوں کا بیان ہے۔ (۱) تعین فن۔ کہ یہ کتاب سلم العلوم منطق میں ہے۔ (۲) اس کتاب کا نام سلم العلوم ہے (۳) دعائے قبولیت ہے اے اللہ اسکو قبولیت سے نوازے۔

مقدمہ۔ یہ لفظ سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہوتا تھا کہ مصنف منطق ہے اور منطقیوں کا مقصود کاسب اور مکتب سے بحث کرنا ہوتا عام ازیں کہ کاسب قریب ہو یا کاسب بعید۔ لہذا مصنفؒ کا خطبہ کے بعد تعریف اور موضوع اور غرض و غایت میں مشغول ہونا یہ احتمال بمالائینی ہے جو کہ نامناسب ہے۔ مصنفؒ نے جواب دیا کہ لفظ مقدمہ سے یہ امور ملاحظہ مقدمہ ہیں اور مقدمہ وہ ہوتا ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔ لہذا جب یہ امور ملاحظہ موقوف علیہ ہوئے مقصود کیلئے تو قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ سے بحث کرنا یہ نہ تو خروج عن الجمع ہوتا ہے اور نہ ہی احتمال بمالائینی ہوتا ہے۔

﴿مقدمہ کیلئے تحقیقات عشرہ﴾

اس میں تحقیقات عشرہ بیان کی جائیں گی۔ (۱) تحقیق ترکیبی (۲) تحقیق لغوی (۳) تحقیق ماغذی (۴) تحقیق اشمالی (۵) تحقیق میغوی (۶) تحقیق معنوی (۷) تحقیق برائے وجہ تقسیم (۸) تحقیق برائے بیان کیفیت (۹) تحقیق برائے بیان اسکی (۱۰) قاعدہ کلیہ (۱) تحقیق قاء: ہے لفظ مقدمہ میں جو تاء ہے اس میں دو احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: یہ نا، نقل کیلئے ہو یعنی مقدمہ کو وصفیت سے نقل کر کے اسم کی طرف پھیر دیا گیا ہے یعنی پہلے لفظ مقدمہ عام تھا ہر آگے آنوالی چیز کو کہا جاتا تھا اب یہ مخصوص ہے اور امور ملاحظہ کے مجموعہ کا نام رکھ دیا گیا ہے۔ جس طرح کہ کافیہ حدایہ الخ میں پہلے یہ عام تھی اب یہ خاص کتاب کا نام دوسرا احتمال: یہ تاء تانیہ کی ہے جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہوتا ہے کہ اس کا موصوف مؤنث ہے۔ (۲) تحقیق ترکیبی: اس میں چھ احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: یہ خبر ہو مبتداء محذوف کی تقدیر عبارت یہ ہوگی ہذہ مقدمہ۔

دوسرا احتمال : یا مبتداء محذوف اکثر ہو مقدمہ ہدم اور یہ دونوں احتمال صحیح ہیں اور معتبر بھی ہیں۔ اسلئے کہ قاعدہ ہے جو چیز درجہ علم میں ہو وہ مبتداء ہوتی ہے اور جو چیز درجہ جہل میں ہو وہ خبر ہوتی ہے مثلاً زید کے بارے علم ہو اور جانے کے بارے علم نہ ہو تو زید کو مبتداء بنایا جائے گا اور یوں کہا جائے گا زید ذاہب اور اگر ذہاب کا علم ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ صفت کے ساتھ کون موصوف ہے تو پھر ذہاب کو مبتداء بنا کر زید کو خبر بنایا جائے گا اور یوں کہا جائے گا الذہاب زید بہر حال دونوں احتمال صحیح ہیں مگر بعض نے احتمال ثانی کو غیر صحیح قرار دیا کہ مقدمہ ہدم۔ اس لئے کہ انہیں کمرہ کا مبتداء ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ صاحب تفسیر شاہ جہانہ شرح تہذیب کی بین السطور بھی تصریح کی ہیں۔ لیکن مختصر المعانی کے بین السطور اسے جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ جب کمرہ میں تخصیص آ جائے تو مبتداء بن سکتا ہے۔ اور اس میں تثنیٰ تعظیم کی ہے لیکن یاد رکھیں یہ تقدیر عبارت اس وقت ہوگی جب مقدمہ کیلئے تائید کی ہو اور اگر اسے کوتائے نقل کی بنائی جائے تو پھر تقدیری عبارت یہ ہوگی۔ ہذا مقدمہ اور مقدمہ ہذا۔

تیسرا احتمال : یہ ہے کہ یہ منصوب ہو مفعول یہ ہونیکلی بنا پر جس کے لئے فعل محذوف ہوگا۔ تقدیر عبارت یہ ہوگی ہذا مقدمہ۔

چوتھا احتمال : یہ ہے کہ یہ مضاف الیہ ہونیکلی بنا پر مجرور ہو جس کیلئے مبتداء بھی محذوف اور مضاف بھی محذوف ماننا پڑے گا تقدیر عبارت یہ ہوگی ہذا مقدمہ مباحث مقدمہ۔

پانچواں احتمال : یہ ہے یہ مرفوع ہو بنا پر حذفیت مضاف کے تو تقدیر عبارت یہ ہوگی ہذا مباحث مقدمہ انہیں مضاف لفظ مباحث کو حذف کر کے مضاف الیہ مقدمہ کو اسکے قائم مقام کر دیا۔ چھٹا احتمال : مقدمہ کو بصورت مخفف پڑھا جائے جیسے باب اور فصل کو پڑھا جاتا ہے۔ لیکن یاد رکھیں یہ وقف ہوگا جزم نہیں ہوگی۔

نتیجہ : وقف اور جزم میں فرق ہے کہ وقف عدم الحركت بلا عامل کا نام ہے اور جزم عدم الحركت بالعامل کا نام ہے۔

(۳) تحقیق مآخذی: کہ لفظ مقدمہ مأخوذ ہے مقدمۃ الجبیش سے اور مقدمۃ الجبیش لشکر کے ایسے دستے کو کہا جاتا ہے جو بڑے لشکر کے آنے سے پہلے انتظامات کرے تاکہ آنیوالے لشکر کیلئے سہولت اور آسانی ہو جائے۔ اور مقدمہ کے اندر بھی تین چیزوں کو ذکر کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے آنیوالے مقصودی مضامین سہل ہو جاتے ہیں اور یہ امور ثلاثا باعث بصیرت اور معاون کے بن جاتے ہیں۔

(۴) تحقیق اشتمالی: یہ مقدمہ امور ثلاثا پر مشتمل ہوا کرتا ہے۔ (۱) تعریف (۲) موضوع (۳) غرض و غایت۔ جسکے بیان کا طریقہ یہ ہوگا کہ تعریف اور غرض و غایت کو احتیاج الی المنطق کے عنوان سے ذکر کیا جائے گا اور موضوع کو علیحدہ مستقل ذکر کیا جائے گا۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور (۲) تصدیق۔ پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ بدیہی اور نظری اور نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔ نظر و فکر کی ساتھ پھر چونکہ اس نظر و فکر میں خطاء واقع ہو جاتی ہے اس خطاء سے بچنے کے لئے کسی ایسے قانون کی ضرورت ہوتی ہے جو ذہن کو خطاء فی الفکر سے بچائے۔ اور اسی قانون کا نام منطق ہے۔ یہ احتیاج الی المنطق کا عنوان ہے اسی عنوان میں غرض و غایت بھی آگئی ہے کہ صیانة الذہن عن الخطاء فی الفکر اور تعریف بھی آگئی۔

ہی الہ قانونیہ نعصم مراعاتھا الذہن عن الخطاء فی الفکر اور موضوع کو مستقل علیحدہ ذکر کیا جاتا ہے۔

(۵) تحقیق صیغوی: کہ لفظ مقدمہ میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ اسم مفعول کا صیغہ ہو فتح الدال مقدمہ تو معنی ہوگا آگے کیا ہو۔ دوسرا احتمال بلکہ یہ اسم فاعل کا صیغہ ہو بکسر الدال مقدمہ بمعنی آگے کرنے والا پہلا احتمال معنی کے اعتبار سے اگرچہ صحیح ہے لیکن اللغة لا یساعدہ چنانچہ علامہ زمخشری نے اس قول کے باطل ہونے کی تصریح کی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بطلان کی کیا وجہ ہے اسکی وجہ یہ ہے لغت عرب میں مقدمہ بفتح الدال مستعمل نہیں ہوتا دوسرا احتمال یہ بکسر الدال مقدمہ اسم فاعل کا صیغہ ہو۔ اس پر سوال ہوگا کہ مقدمہ اسم فاعل کا صیغہ بنایا جائے تو

معنی غلط بنتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ آگے کرنے والا حالانکہ یہ مقدمہ کتاب سے آگے ہوتا ہے کسی کو آگے کرنے والا نہیں ہوتا۔

جواب: یہاں پر مقدمہ باب تفعیل کا اسم فاعل باب تفعیل کے اسم فاعل مقدمہ کے معنی میں ہے جس کا معنی ہے آگے ہونے والا پھر سوال ہوگا کہ مقدمہ یہ بالتفعیل ہے اور مقدمہ باب تفعیل ہے یہ ایک دوسرے کے معنی میں کیسے استعمال ہوئے۔

جواب اول: یہ ہے کہ یہ باب دوسرے باب کیلئے معنی میں استعمال ہوتا ہے جیسے قرآن مجید میں ونبتل الیہ تبتیلاً باب تفعیل تبتل کیلئے مفعول مطلق باب تفعیل کا مصدر لایا گیا ہے تبتیلاً۔

جواب ثانی: کہ لفظ مقدمہ کو اگر اپنے معنی پر رکھا جائے تب بھی معنی درست ہے اس لئے کہ یہ مقدمہ بھی اپنے عالم بھا کو اپنے جاہل عنہا پر آگے کرنے والا ہوتا ہے۔

تاکید: تحقیق ماخذی میں یہ کہا گیا ہے کہ مقدمہ مشتق ہے۔ قدم بمعنی تقدم سے اور ماخوذ مقدمۃ الجیش سے

سوال: مقدمۃ الجیش سے کیوں ماخوذ بنایا گیا ہے اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب: فاضل بین نے ملازمین میں ایک ضابطہ ذکر کیا ہے اس پر عمل کرنے کے لئے وہ ضابطہ ضابطہ:

ضابطہ: کہ مشتق منہ جس معنی میں استعمال ہو مشتق بھی اسی معنی میں استعمال ہوا کرتا ہے۔ تب تو اشتقاق درست ہوگا ورنہ نہیں تو یہاں پر مقدمہ قدم سے اور قدم یہ قدم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے یا نہیں تو مصنف نے من مقدمۃ الجیش سے اشارہ کیا کہ باب تفعیل مقدمہ باب تفعیل مقدمہ کے معنی میں استعمال ہو چکا ہے اس لئے کہ مقدمۃ الجیش لشکر کے اسی حصے کہتے ہیں جو آگے ہونے والا ہو۔

(۶) **تحقیق معنوی:** لفظ مقدمہ مشترک ہے دو معنوں کے درمیان یا یوں کہو کہ مقدمہ کی دو تفسیریں ہیں (۱) مقدمۃ العلم (۲) مقدمۃ الکتاب۔

مقدمۃ العلم کی تعریف: ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم: جس کا مصداق تین

چیزیں ہیں (۱) تعریف (۲) غرض و غایت (۳) موضوع۔ انہی تین چیزوں پر شروع فی العلم موقوف ہے اس لئے کہ اگر تعریف معلوم نہ ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی اور موضوع معلوم نہ ہو تو ہمایز بین العلوم حاصل نہ ہوگا اور اگر غرض معلوم نہ ہو تو طلب عبث کی خرابی لازم آئے گی اس لئے شروع فی العلم ان امور ثلاثہ پر موقوف ہے جن کا جاننا ضروری ہے۔

مسئلہ اول: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شروع فی العلم موقوف ہو ان امور ثلاثہ پر اس لئے کہ موقوف کا وجود موقوف ہوتا ہے موقوف علیہ کو وجود پر حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں اسلئے کہ علم بغیر ان امور ثلاثہ کے شروع کیا جاسکتا ہے ہاں البتہ علم کا شروع کرنا تصور بوجہ ما پر موقوف ہے کہ اتنا معلوم ہوا کہ یہ منطق ہے یہ فلاں علم ہے۔

جواب اول: یہاں پر مقدمہ العلم کی تعریف کے شروع میں تاویل کرتے ہیں کہ اس میں ایک قید

محذوف ہے جو معتبر ہے کہ ما یتوقف علیہ الشروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ اور یہ بات ظاہر ہے کہ شروع فی العلم علی وجہ البصیرۃ الکاملہ موقوف ہے ان امور ثلاثہ پر لہذا یہ تعریف اب درست ہو جائے گی۔

مسئلہ دوم: بصیرت کاملہ کا مرتبہ غیر معلوم ہے لہذا لازم آئے گا مقدمہ العلم کی تعریف کرنا مجہول مطلق کے ساتھ ہوگی جو کہ باطل ہے۔

جواب دوم: بصیرت کاملہ کا مرتبہ معلوم ہے اس لئے کہ بصیرت نام ہے ایسی چیز کا جس کے ذریعے علم شروع کے مسائل کو علم غیر مشروع کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے جدا کیا جاسکے اور یہ بصیرت موضوع سے حاصل ہو جاتی ہے اور کاملہ یہ عبارت ہے علم با لفائدہ سے اور علم اور علم با لفائدہ اور یہ کاملہ تعریف اور غرض و غایت سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا جب بصیرت کاملہ کا مرتبہ معلوم ہوا تو مقدمہ العلم کی تعریف مجہول مطلق سے لازم نہیں آئے گی۔

جواب ثالث: کہ ہم موقوف میں تاویل کرتے ہیں کیونکہ موقوف کے دو معنی آتے ہیں ایک ہے لولا لامتنع یعنی لولا الموقوف علیہ لامتنع الموقوف یعنی اگر موقوف علیہ موجود ہو تو

موقوف بھی موجود ہوگا اور اگر موقوف علیہ موجود نہ ہو تو موقوف بھی موجود نہ ہوگا۔ دوسرا معنی: مصحح لدخول الفاء یعنی اگر موقوف علیہ پایا جائے تو موقوف بھی پایا جائے۔ لیکن اگر موقوف پایا جائے تو موقوف علیہ کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں۔ جس طرح شرط و جزاء میں ہوتا ہے کہ شرط کے پائے جانے سے جزاء بھی پائی جاتی ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ جزاء کے پائے جانے سے شرط کا پایا جانا بھی ضروری ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جزاء کیلئے کوئی اور شرط ہو اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ سوال آپ کا اس وقت وارد ہوگا جب یہاں پر موقوف کا پہلا معنی مراد ہو اور جب دوسرا معنی مراد لیا جائے تو اس صورت میں کوئی سوال مراد نہیں ہوگا اور یہاں پر یہی دوسرا معنی مراد ہے۔

مقدمہ الكتاب کی تعریف: (۱) یہ تعریف کی جاتی ہے ہی طائفة من الکلام قدمت امام المقصود ولا رتبا طها به و نفعها فيه کہ کلام کا وہ حصہ جو مقصود سے پہلے ہو اور اس کا مقصود کے ساتھ ربط ہو اور وہ مقصود میں نفع بھی دے (۲) ما يذكر من الکلام قبل المقاصد لا رتبا بها به و نفعها فيه (۳) ما يذكر من الکلام قبل المقصود

مقدمہ الكتاب کا مصداق: احتمالات عقلیہ مقدمہ الکتاب میں سات ہیں۔ کیونکہ یہ مقدمہ جزء ہے اس کتاب کی جس طرح اس کے کل میں سات احتمالات ہیں اسی طرح یہاں بھی اس کے جزء میں بھی سات احتمال ہوں گے جن کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہے اور ماقبل میں ہم نے یہ بھی بتا دیا کہ وہ احتمالات غیر صحیح ہیں جس نقوش کا احتمال ہے خواہ وہ مفرداً ہو یا وہ دوسرے میں منضم ہوں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ کتاب نام ہے ما يقصد بالتدوين کا اور تدوین سے مقصود افادہ اور استفادہ ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ افادہ اور استفادہ کا مدار الفاظ کے معانی پر ہوتا ہے نقوش کو افادہ اور استفادہ میں قطعاً کوئی دخل نہیں۔ لہذا احتمال صحیح صرف تین ہیں (۱) مقدمہ الکتاب یہ عبارت ہو فقط الفاظ سے (۲) فقط معانی سے۔ (۳) الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے لیکن بعض حضرات نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مقدمہ الکتاب فقط الفاظ کا نام ہے لہذا معانی اور الفاظ کے مجموعہ کو مقدمہ الکتاب کا مصداق بنانا غلط ہے جس پر انکی دلیل اول یہ ہے

دلیل اول: مقدمہ الکتاب کی تعریف میں لفظ ذکر آیا ہے جو کہ اور ذکر یہ صفت الفاظ کی بن

سکتا ہے نہ کہ معانی کی۔ لفظ ذکر سے پہلے چل گیا کہ مقدمہ الكتاب فقط الفاظ کا نام ہے۔

دلیل ثانی: مقدمہ الكتاب کی تعریف میں کلام کا لفظ مذکور ہے یہ بھی مشعر ہے اس بات کی طرف کہ مقدمہ الكتاب فقط الفاظ کا نام ہے اس لئے کہ کلام کا اطلاق الفاظ پر ہی ہوا کرتا ہے نہ کہ معانی پر۔ دلیل ثالث: مقدمہ الكتاب کا مقابل ہے مقدمہ العلم سے تو اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ سے جس طرح کہ مقدمہ العلم عبارت ہے معانی سے۔

جوابات: صاحب تحریر کنڈیانے یہ دعویٰ مع الدلائل کو رد کر دیا ہے کہ یہ بناء الفاسد علی الفاسد کے قبیل سے ہے۔

پہلی دلیل کا جواب اور رد یہ ہے کہ جس طرح ذکر الفاظ کی مفت ہے اسی طرح معانی کی بھی مفت ہے فرق صرف اتنا ہے کہ الفاظ اولاً بالذات موصوف ہوتے ہیں اور معانی ثانیاً بالعرض موصوف ہوتے ہیں۔

دلیل ثانی کا جواب کلام کا اطلاق جس طرح الفاظ پر ہوتا ہے اسی طرح معانی پر بھی ہوتا ہے چنانچہ علم کلام میں یہ موجود ہے کہ کلام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کلام لفظی (۲) کلام نفسی۔ اور کلام نفسی کلام معنوی کو کہتے ہیں

دلیل ثانی کا جواب مقدمہ الكتاب اور مقدمہ العلم میں جو تقابل ہے اس میں تقیم ہے کہ خواہ تقابل بحسب الذات ہو یا تقابل بحسب الاعتبار ہو۔ جس کا بیان تحقیق برائے نسبت میں آجائیگا۔

(۷) **تحقیق برائے نسبت:** (۱) اگر مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ سے اور مقدمہ العلم عبارت ہو معانی سے تو ان میں تغایر بحسب الذات ہوگا اور (۲) مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے اور مقدمہ العلم عبارت ہو معانی سے تو بھی ان کے درمیان تغایر بحسب الذات ہوگا اسلئے کہ مقدمہ الكتاب کل ہوگا اور مقدمہ العلم جزء اور کل اور جزء کے درمیان تغایر بحسب الذات ہوا کرتا ہے۔ (۳) اگر مقدمہ الكتاب عبارت ہو معانی سے یعنی نفس امور ثلاثہ سے اور مقدمہ العلم عبارت ہو علم بھدہ الامور الثلاثہ سے تو پھر اتحاد ذاتی

اور تغایر بحسب الاعتبار ہوگا اسلئے کہ مقدمہ الكتاب معلوم کے درجہ میں اور مقدمہ العلم علم کے درجہ میں ہوگا اور معلوم اور علم کے درمیان اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تغایر اعتباری ہوتا ہے اور چار نسبتوں میں سے یہاں نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ مقدمہ العلم اخص مطلق اور مقدمہ الكتاب اعم مطلق ہے اس لئے کہ مقدمہ الكتاب میں تعمیم ہے لہذا جہاں مقدمہ العلم ہوگا وہاں مقدمہ الكتاب ہوگا لیکن اس کا عکس نہیں۔ مقدمہ الكتاب اور مقدمہ العلم میں فرق باعتبار مفہوم کے گزر چکا ہے۔

اور فرق باعتبار مصداق کہ یہ ہے کہ اگر مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ خاصہ سے تو مقدمہ العلم اور مقدمہ الكتاب کے درمیان نسبت بتاین کی ہوگی۔ کیونکہ مقدمہ الكتاب دال ہے اور مقدمہ العلم مدلول ہے تو یہ بات ظاہر ہے کہ دال اور مدلول کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔ اگر مقدمہ الكتاب عبارت ہو الفاظ اور معانی کے مجموعہ سے تو اسکے درمیان جزاء اور کل کا فرق ہوگا۔ تو یہاں بھی بتاین ہوگا اور اگر مقدمہ الكتاب یہ عبارت ہو صرف معانی سے تو اسکے درمیان فرق اعتباری ہوگا اور اتحاد ذاتی ہوگا لیکن یاد رکھیں یہ اس وقت جب علم عبارت ہو صورت سے اور اگر علم عبارت ہو حالت اور اکیہ سے پھر ان دونوں کے درمیان تغایر ذاتی ہوگا اسلئے کہ مقدمہ الكتاب یہ عبارت ہوگی معانی یعنی صور معانی سے خواہ وہ مرتبہ قیام میں ہوں یا وہ مرتبہ من حیث ہی میں ہوں اور مقدمہ العلم یہ عبارت ہو اس حالت اور اکیہ سے جو ان معانی کے حصول ہونے کے بعد پیدا ہوئی ہے مرتبہ قیام میں اور صورت اور حالت اور اکیہ کے درمیان تغایر ذاتی ہوتا ہے یہی بات محقق ہے اس لئے کہ علم حقیقتاً حالت اور اکیہ ہے لیکن شارح نے کہا کہ بہتر یہ ہے کہ مقدمہ الكتاب عبارت ہو امور مثلاً سے اور اسکے ساتھ دلالت اور الفاظ کی بحث اور اسی طرح اس علم کی شرافت کی بحث اس وقت مقدمہ العلم اور مقدمہ الكتاب کے درمیان کلیت اور جزئیت کا فرق ہو جائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ شارح نے مقدمہ الكتاب کے اندر نہ بحث الدلالت اور بحث الفاظ اور بحث شرافت علم کو کیونکہ داخل کیا ہے؟

اس کی وجہ یہ ہے شارح ایک سوال کو دفعہ کرنا چاہتے ہیں وہ سوال یہ ہوتا تھا کہ چلو کتاب سے پہلے مقدمہ کے اندر امور ثلاثہ سے بحث کرنا یہ موقوف علیہ کی بحث ہے اس لئے کہ یہ اشتغال بما یعنی ہے بما لا یعنی نہیں لیکن دلالت کی بحث الفاظ کی بحث اس طرح اس علم کی شرافت کی بحث اس سے مشغول ہونا تو یقیناً اشتغال بما لا یعنی ہے شارح نے جواب دیا یہ تمام اشیاء مقدمہ الكتاب میں داخل ہیں لہذا جب یہ اشتغال بمقدمہ الكتاب ہے تو اسکو اشتغال بما لا یعنی نہیں کہا جاسکتا۔

(۸) تحقیق برائے وجہ تقسیم: یعنی مقدمہ کی تقسیم کی کیا ضرورت پیش آئی؟ علامہ میر سید شریف صاحب فرماتے ہیں کہ مقدمہ الكتاب یہ علامہ تفتازانی کی بدعت اور اختراع ہے حقد میں کی کتب میں اس کا کہیں ذکر اور وجود نہیں باقی رہی یہ بات کہ علامہ تفتازانی نے مقدمہ الكتاب کی اختراع اور ایجاد کیوں کیا اسکی کیا ضرورت تھی؟ اسکی دودھ جیس پیش کی جاتی ہیں۔

پہلی وجہ: تلخیص المفتاح کا مقدمہ امور ثلاثہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ کچھ دیگر امور مشتمل تھا لہذا جس کو مقدمہ العلم نہیں کہا جاسکتا تھا اور صاحب تلخیص پر یہ اعتراض ہوتا تھا کہ یہ کونسا مقدمہ ہے تو علامہ تفتازانی جو شارح تلخیص ہیں انہوں نے اس سوال کا جواب دینے کیلئے مقدمہ الكتاب وضع کیا اور مقدمہ کی تقسیم کر ڈالی۔ (۱) مقدمہ العلم (۲) مقدمہ الكتاب: کہ تلخیص المفتاح کا مقدمہ مقدمہ الكتاب ہے لہذا مقدمہ الكتاب امور ثلاثہ سے زائد امور پر مشتمل ہوتا ہے۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ علماء کا یہ قول تھا المقدمہ فی بیان حده وغرضه وموضوعه اور بعض جگہ یوں تھا المقدمہ فی الامور الثلاثہ۔ تو اس میں ظرفیت الشئی لنفسه کی خرابی لازم آتی تھی اسلئے کہ مقدمہ سے مراد امور ثلاثہ ہیں اور امور ثلاثہ مقدمہ کا نام ہے تو گویا کہ تقدیر عبارت یوں بن گئی المقدمہ فی المقدمہ اسی طرح الامور فی الامور الثلاثہ تو ظرفیت الشئی لنفسه سے بچنے کیلئے علامہ تفتازانی نے مقدمہ الكتاب کو وضع کر دیا تو جواب کا حاصل یہ

ہوگا مقدمہ سے مراد مقدمہ الكتاب ہے اور امور ثلاثہ سے مراد مقدمہ العلم ہے اب تقدیر عبارت یہ ہوگی مقدمہ الكتاب فی مقدمہ العلم یعنی اللفاظ فی بیان المعانی تو لہذا ظرفیت الثنی لنفسہ کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

نتیجہ العلم المتصور - مصنف کا مقصود علم کی تعریف کرنا ہے۔

سوال : عنوان اور معنوں میں مطابقت نہیں عنوان ہے مقدمہ کا اور معنوں ہے علم کی تعریف اور تقسیم حالانکہ مقدمہ کے اندر امور ثلاثہ کا بیان ہوا کرتا ہے نیز یہ اہتمال بمال یعنی اور خروج عن البحث بھی ہے؟

جواب : جی ہاں مصنف کا مقصود مقدمہ کو بیان کرنا ہے لیکن مقدمہ کے دو جزو علم منطق کی تعریف اور غرض و غایت اور یہ دونوں موقوف ہیں احتیاج الی المنطق کے بیان کی طرف اسلئے کہ جب تک منطق کی حاجت اور ضرورت بیان نہ ہو تو منطق کی تعریف اور غرض و غایت کے بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ منطق کی یہ عادت ہے اولاً احتیاج الی المنطق کو ثابت کرتے ہیں پھر اس کی تعریف غرض و غایت بیان کرتے ہیں۔

﴿بیان الحاجة الى المنطق﴾

یعنی منطق کی ضرورت کا بیان موقوف پانچ مقدمات پر

مقدمہ اولیٰ : انقسام العلم الی التصور و التصدیق : اسلئے کہ اگر علم تصور اور تصدیق نہ ہو تو بدبھی اور نظری بھی نہ ہوگا جب بدبھی اور نظری نہیں ہوگا منطق کی حاجت اور ضرورت بھی نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ منطق سے مقصود ترتیب صحیح کو ترتیب فاسد سے جدا کرنا ہے اور پہچان کرنی ہے اور یہ ترتیب علم نظری میں ہوا کرتی ہے اور جب علم نظری ہی نہیں ہوگا تو ترتیب واقع نہیں ہوگی اور جب ترتیب واقع نہیں ہوگی تو منطق کی ضرورت بھی نہیں ہوگی۔

مقدمہ ثانیہ : تقسیم التصور و التصدیق الی البدیہی و النظری اسلئے کہ اگر تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک بدبھی اور نظری نہ ہوں بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک بدبھی ہوں تو

اسکے حصول میں ترتیب واقع نہیں ہوگی تو منطق کی ضرورت بھی پیش نہیں آئے گی۔ اور تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک نظری ہو تو شی کا حصول علم نظری سے نہیں ہو سکتا۔

مقدمہ ثالثہ: کہ بسیط کا سبب نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ اگر بسیط کا سبب ہو جائے تو ترتیب حاصل نہیں ہوگی جب ترتیب حاصل نہیں ہوگی تو منطق کی حاجت اور ضرورت نہ ہوگی۔

مقدمہ رابعہ: کہ ہر ترتیب صحیح نہیں ہوتی اور ہر نظر و فکر صحیح نہیں ہوتی انہیں خطا واقع ہو سکتی ہے اس لئے کہ اگر ہر ترتیب صحیح ہو جائے تو منطق کی حاجت نہیں رہتی۔

مقدمہ خامسہ: محض عقل انسانی اس خطا فی الفکر سے بچنے کیلئے کافی نہیں ہوتی۔

کیونکہ اگر محض عقل انسانی اور طبع انسانی ترتیب صحیح کو ترتیب فاسد سے جدا کرنے کیلئے کافی ہوتی تو منطق کی ضرورت نہ ہوگی تو حاصل کلام یہ ہوا کہ منطق کی طرف احتیاجی اور منطق کی ضرورت ان مقدمات پر موقوف ہے۔ اور پہلا مقدمہ وہ موقوف ہے علم کی تعریف پر اسلئے کہ تقسیم ہمیشہ تعریف پر موقوف ہوا کرتی ہے۔ اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا العلم التصور

حاصل جواب: کا یہ ہوگا کہ علم کی تعریف موقوف علیہ ہے بیان الحاجت الی المنطق کیلئے اور بیان الحاجت الی المنطق موقوف علیہ ہے تعریف منطق اور غرض و غایت کیلئے لہذا علم کی تعریف بھی یہ موقوف علیہ بن جائے گی مقدمہ کے بیان کیلئے باعتبار دو جزوں کے اور قاعدہ ہے کہ موقوف علیہ میں اشتغال یا اشتغال بال مقصود ہوا کرتا ہے لہذا علم کی تعریف میں اشتغال یا اشتغال بال مقصود ہوا

دوسرا مسئلہ: کہ العلم کے بعد لفظ التصور کیوں ذکر کیا۔ شارح قاضی نے جواب دیا کہ العلم کے بعد صاحب متن کے لفظ تصور لانے کے دو مقصد ہیں۔

پہلا مقصد: کہ علم اور تصور کے درمیان ترادف کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

دوسرا مقصد: کہ مصنفؒ کا لفظ تصور سے تعین مقسم کی طرف اشارہ کرنا ہے پہلا مقصد مصنفؒ کا ترادف بتانا ہے علم اور تصور کے درمیان جس کے سمجھنے کے لئے امور ثلاثہ کا سمجھنا

ضروری ہے۔ (۱) صحت ترادف (۲) دلیل ترادف (۳) فائدہ ترادف۔

امراول صحت ترادف: سوال و جواب کے انداز میں سمجھئے۔

سوال: ترادف کا قول کرنا اور ترادف کی طرف اشارہ کرنا باطل ہے اسلئے کہ علم مطلق ہے اور عام ہے جو حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اور تصور خاص جو فقط علم حصولی کو شامل ہے لہذا جب علم اور تصور عام اور خاص ہو گئے تو ان کے مفہوم اور مصداق میں وحدت کیسے ہو سکتی ہے؟

جواب: تصور کے تین معانی آتے ہیں۔

(۱) حصول صورة الشیء فی العقل فقط

تصور اس معنی اور تعریف کے اعتبار سے تصدیق کا قسم ہے۔

(۲) حصول صورة الشیء فی العقل اور تصور اس معنی کے اعتبار سے اس علم حصولی کا مترادف ہے۔

(۳) حضور الشیء عند المدرك۔ بالبعثون دیگر الحاضر عند المدرك۔ تصور اس معنی کے

اعتبار سے مترادف ہے علم مطلق کا جس طرح علم مطلق حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اسی

طرح تصور بمعنی الحاضر عند المدرك یہ بھی حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ

حاضر میں تقیم ہے کہ خواہ بواسطہ صورت کے ہو یا حاضر بلا واسطہ صورت کے ہوا دل صورت میں

حصولی ہوگا اور دوسری میں علم حضوری ہوگا۔

امر ثانی یعنی دلیل علی الترادف کیا ہے؟ اس پر رد و لیلیں ہیں۔

پہلی دلیل: کہ علم اور تصور دونوں معرف ہیں جن کی تعریف ایک ہے تو علم اور تصور دونوں

معرف کا ایک تعریف ہونا دلیل ہے اس بات کی کہ ان کے درمیان ترادف ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ دو

معرف کی ایک تعریف نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ دونوں مترادف ہوں۔

دوسری دلیل: کہ التصور یہ صفت کاٹھ ہے علم کیلئے اور صفت کاٹھ کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ یہ ہمیشہ

موصوف کی تعریف بالمفرد ہوئی ہے اور تعریف بالمفرد مرادف ہی کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ لہذا اثبات

ہوا کہ تصور مرادف ہے علم کا۔ علم اور تصور دونوں کا مفہوم بھی ایک ہے اور مصداق بھی ایک ہے۔

امور ثالث: یعنی ترادف کا فائدہ کیا ہے؟ ترادف کا ایک فائدہ یہ ہے کہ مناطقہ بسا اوقات واجب تعالیٰ کے علم پر تصور کا اخلاق کرتے ہیں تو یہ اشکال ہوتا تھا کہ باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے اور تصور نام ہے علم حصولی کا تو باری تعالیٰ کے علم پر تصور کا اطلاق کرنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے تو صاحب سلم نے علم اور تصور کے درمیان ترادف کی طرف اشارہ کر کے بتا دیا کہ علم واجب پر جو تصور کا اطلاق ہوتا ہے وہ بالمعنی الثالث ہے اور تصور معنی ثالث کے اعتبار سے عام ہے حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے لہذا علم واجب پر تصور کا اطلاق باعتبار حضوری کے ہوگا نہ کہ باعتبار حصولی کے لہذا تصور کا اطلاق کرنا صحیح ہوا۔

دوسرا فائدہ: کہ مناطقہ حضرات تصور اور تصدیق کی تقسیم کیلئے دو عنوان قائم کرتے ہیں۔

(۱) العلم اما تصور او تصدیق (۲) التصور اما تصور او تصدیق۔ اس پر سوال ہوتا تھا عنوان ثانی پر کہ مقسم اپنے اقسام کی جنس قریب ہوا کرتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ شئی واحد کی جنس قریب واحد ہی ہوتی ہے اور تصور اور تصدیق کا مقسم علم بھی ہے جیسا کہ عنوان اوّل سے معلوم ہوتا ہے اور اس کا مقسم تصور بھی ہے جس طرح عنوان ثانی سے سمجھا جاتا ہے تو لازم آیا تصور اور تصدیق کیلئے متعدد جنس قریب کا ہونا حالانکہ یہ غلط ہے تو مصنف نے علم اور تصور کے درمیان ترادف کا اشارہ کر کے جواب دیا علم اور تصور شئی واحد ہیں۔ ان کے درمیان کوئی تغایر نہیں۔ لہذا جب یہ شئی واحد ہیں تو تصور کا مقسم بنانا بعینہ تصدیق کا مقسم بنانا ہے اور تصدیق کا مقسم بنانا بعینہ تصور کا مقسم بنانا ہے جب تصور اور تصدیق کا مقسم ایک رہا تو جنس قریب بھی ایک ہی ہوئی۔

(۲) تیسرا فائدہ: کہ عنوان ثانی کے اندر مقسم تصور ہے اور اقسام کے اندر بھی تصور ہے اور یہ

تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیوہ لازم آتی ہے۔ جو کہ باطل ہے مصنف نے اس ترادف کی طرف اشارہ کر دیا کہ تصور جو مقسم ہیں بالمعنی الثالث ہے جو علم کا مترادف ہے اور جو تصور قسم ہے وہ بالمعنی الاول ہے یعنی حصول صورۃ الشئی فی العقل ہے جو تصدیق کا قسم ہے لہذا مقسم اور ہو جیم اور

فائدہ: بہر حال علم اور تصور کے درمیان ترادف کی دو صورتیں بنتی ہیں

پہلی صورت: جو معنی تصور کا کیا جائے وہ معنی علم کا کیا جائے یعنی تصور کا معنی ہے حصول صورت تو علم کا بھی یہی معنی مراد لیا جائے تو اس صورت میں علم سے مراد علم حصولی ہوگا اور علم حصولی اور تصور کے درمیان ترادف ہے اور یہی معروف بین العلوم ہے۔

دوسری صورت: ترادف کی دوسری صورت جو معنی مطلق علم کا ہے وہی معنی تصور کا کیا جائے جو علم کا معنی ہے حضور الٰہی تصور کا بھی معنی کیا جائے۔ پھر اس پر سوال ہوگا کہ تصور کا مشہور معنی حصول صورت ہے تو اس سے عدول کی کیا وجہ ہے؟

جواب: کبھی کبھی حصول صورت بمعنی حضور الٰہی کے ہوتا ہے جیسا کہ میرزا ہد نے تصریح کی ہے کہ حصول اور حضور اور وجود میں ترادف ہے لہذا حصول سے مراد حضور ہے اب تصور کا معنی یہ ہوگا حضور الٰہی تو اس صورت میں مطلق علم اور تصور کے درمیان ترادف ہے اس پر سوال ہوگا کہ یہ قول تو مشہور بین المجہور کے خلاف ہے؟

جواب: بحر العلوم نے یہ دیا کہ صاحب سلم ماہرین کی کلام میں اس بات پر مطلع ہو چکے ہوں کہ مطلق علم اور تصور کے درمیان ترادف ہو۔ اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوئے۔

دوسرا مقصد: مصنف کا کہ تصور اور تصدیق کیلئے تعیین مقسم کو بیان کرنا ہے جس سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ جان لیں کہ علم کی چار قسمیں ہیں۔

(۱) علم حضوری قدیم (۲) علم حضوری حادث (۳) علم حصولی قدیم (۴) علم حصولی حادث۔
وجہ حصر: کہ جب بھی کسی شئی کا علم حاصل کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو صورت کا واسطہ ہوگا یا صورت کا واسطہ نہیں ہوگا اگر صورت کا واسطہ نہ ہو تو یہ علم حضوری ہوگا اگر صورت کا واسطہ ہو تو یہ علم حصولی ہوگا بہر حال عالم اور مد رک دو حال سے خالی نہیں قدیم ہوگا یا حادث: اگر قدیم ہے تو علم بھی قدیم اگر حادث ہے تو علم بھی حادث تو علم کی چار قسمیں بن گئیں۔

(۱) علم حضوری قدیم: ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بلا واسطہ صورت کے

ہو اور عالم قدیم ہو جیسے باری تعالیٰ کا مطلق علم خواہ وہ اپنی ذات کے ساتھ متعلق ہو یا ممکنات کے ساتھ متعلق ہو۔ اور اسی طرح عقول عشرہ کا وہ علم جو ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۲) **علم حضوری حادث:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بلا واسطہ صورت کے ہو لیکن عالم اور مدرک حادث ہو جیسے انسان کا وہ علم جو اپنی ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۳) **علم حصولی قدیم:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا علم بواسطہ صورت کے ہو اور مدرک اور عالم قدیم ہو جیسے عقول عشرہ کا وہ علم جو اپنے ذات و صفات کے علاوہ دیگر ممکنات کے ساتھ متعلق ہو۔

(۴) **علم حصولی حادث:** ایسے علم کو کہا جاتا ہے جس میں شئی کا حضور بواسطہ صورت کے ہو لیکن مدرک حادث ہو یہ علم حصولی حادث ہے جیسے انسان کا وہ علم جو ذات و صفات کے علاوہ دیگر ممکنات کے ساتھ متعلق ہو اس مقدمہ کے بعد اب سمجھیں کہ تصور اور تصدیق کا مقسم کیا ہے۔ جس میں تین مذہب ہیں

(۱) **متقدمین کا مذہب** کہ تصور اور تصدیق کا مقسم مطلق علم ہے جو حضوری اور حصولی دونوں کو شامل ہے اس لئے مقسم کے لئے نسبت ہوتی ہے اس فن کے قواعد کی طرف جیسے قواعد فن مذکور ہوتے ہیں اس فن میں اسی مقسم بھی مذکور ہوتا ہے فن میں مقصود ہونگی بناء پر اور یہ بات ظاہر ہے کہ قواعد فن عام ہوا کرتے ہیں لہذا مقسم بھی عام ہوگا اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ عام وہ مطلق علم ہے نیز خاص میں تقسیم یہ مستلزم ہے عام کی تقسیم کو مثلاً حیوان کی تقسیم ناطق اور غیر ناطق کی طرف کرنا مستلزم ہے جسم میں تقسیم کرنے کی طرف کہ جسم کی بھی دو قسمیں ہیں کہ جسم ناطق اور جسم غیر ناطق لہذا علم حصولی مطلق میں یا علم حصولی حادث کی تقسیم یہ بھی مستلزم ہوگی مطلق علم کی تقسیم کو۔

دوسرا مذہب متاخرین کا یہ ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے انہوں نے بھی اپنے دعویٰ پر دو دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل اول: جس سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ سمجھ لیں۔

مقدمہ جس کا حاصل یہ ہے کہ مقسم کا اپنے اقسام کے ساتھ ایسا گہرا اور شدید تعلق ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ ایک دوسرے کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں۔ جس کو یوں تعبیر کیا جاتا ہے کہ وجود المقسم بدون الاقسام اور وجود الاقسام بدون المقسم باطل ہے۔ اس کو یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے تعمیم المقسم عن الاقسام اور تعمیم الاقسام عن المقسم باطل ہے۔ دلیل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔

تقسیم اولی : کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تصور۔ (۲) تصدیق

تقسیم ثانی : ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیہی (۲) نظری۔ علم کی تقسیم اولی کا تقاضا یہ ہے کہ تصور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث کو بنایا جائے۔ تصور مختص ہے علم حصولی حادث کے ساتھ اور چونکہ یہی تصور تصدیق میں بھی مستعمل ہے عند الرازی ہر طور اور عند الحكماء ہر طرہ تو تصدیق کے لیے یا تو مخطور ہو یا مشروط ہو۔ اور قاعدہ مسلم ہے کہ مخطور بغیر شرط کے اور مشروط بغیر شرط کے نہیں پایا جاسکتا۔ لہذا جب تصدیق بھی علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہوئی۔ لہذا تصور اور تصدیق دونوں علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہوئے۔ تو مقسم جب بھی علم حصولی حادث ہی ہونا چاہیے تاکہ مقسم کا بغیر اقسام کے اور اقسام کا بغیر مقسم کے پایا جانا لازم نہ آئے۔ تو ثابت ہوا کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

دلیل ثانی : جن سے پہلے بطور تمہید کے تین مقدمات جان لیں۔ پہلا مقدمہ وہی ہے کہ وجود المقسم بدون الاقسام اور وجود الاقسام بدون المقسم باطل ہیں۔ **مقدمہ ثانیہ** کائنات میں جو چیز پائی جاتی ہے ان کے درمیان تقابل ہوتا ہے اور تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تقابل تضاد (۲) تقابل تضایف (۳) تقابل ایجاب و سلب (۴) تقابل عدم والملك۔ **وجہ ہضم** یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان تقابل ہے وہ تین حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ دونوں وجودی ہوں گی۔ یا دونوں عدمی ہوں گی یا ان میں سے ایک وجودی اور دوسری عدمی ہوگی۔ ان میں سے جو دوسری صورت اور احتمال ثانی ہے۔ یہ تو محض عقلی احتمال ہے۔

خارج میں موجود نہیں۔ اسی وجہ سے یہ ساقط اور باطل ہے اور پہلی صورت کہ دونوں چیزیں وجودی ہوں۔ تو یہ پھر دو حال سے خالی نہیں۔ ان میں سے ہر ایک سمجھنا دوسرے پر موقوف ہوگا یا نہیں۔ اگر موقوف ہو تو تقابل تضایف ہے۔ اور ان دونوں چیزوں کو متضاد یقین کہیں گے۔ جیسے ابوءہ اور بنوءہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا تعقل موقوف ہے دوسرے پر۔ اور اگر موقوف نہ ہو تو تقابل تضاد کا ہوگا اور ان دونوں چیزوں کو متضاد یقین کہیں گے۔ جیسے سواد اور بیاض تیسری صورت یہ تھی۔ کہ ایک وجودی ہو ایک عدی ہو۔ تو اس کی بھی تفصیل ہے کہ یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ کہ عدی میں وجودی بننے کی صلاحیت کی شرط ہے یا نہیں۔ اگر نہیں تو تقابل ایجاب و سلب کا اور اگر ہے تو تقابل عدم والملكہ ہے اول کی مثال جیسے انسان اور لا انسان ثانی کی مثال جیسے اعمیٰ اور بصر کہ بصر ملکہ ہے اور اعمیٰ عدم ملکہ ہے۔ اس غی میں وجودی ہونے کی صلاحیت کی شرط ہے اسی وجہ سے اعمیٰ کی تعریف کی جاتی ہے عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا۔ یعنی اعمیٰ اس کو کہتے ہیں کہ جس کا بصیر ہونا ممکن ہو مگر بصیر نہ ہو یہی وجہ ہے کہ دیوار کو اعمیٰ نہیں کہتے۔

مقدمہ ثالث : جن دو چیزوں کے درمیان تقابل تضاد کا ہو۔ ان کے لیے ضابطہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا محل واحد میں یکے بعد دیگرے وارد ہونا ممکن ہو۔ جس کو یوں تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ امکان لوارد المتضادین فی محل واحد علی سبیل التعاقب شرط جس طرح کہ سواد اور بیاض ایک محل میں یکے بعد دیگرے وارد ہو سکے۔

مقدمہ رابعہ : کہ علم کے تقسیم ثانوی کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیہی اور نظری جن کی تعریف بعد میں مختلف عنوانات سے کی گئی ہیں ان میں سے زیادہ دو مشہور ہیں۔ (۱) نظری کی تعریف ما بحصل بالنظر۔ (۲) بدیہی کی تعریف ما بحصل بدون النظر اس تعریف کے مطابق دونوں کے درمیان تقابل تضاد ہوگا اس لیے کہ نظری بالانظر حاصل ہوتی ہے اور بدیہی بدون انظر حاصل ہوتی ہے دوسری تعریف نظری کی ما بتوقف حصولہ علی النظر بدیہی کی

تعریف مالا یقین حاصل علی النظر۔ اس تعریف کے اعتبار سے نظری وجودی بن گئی۔ اور بدیہی عدمی۔ لہذا ان کے درمیان تقابل عدم والملکہ ہے۔

مقدمہ خامسہ: بدیہی اور نظری کے تعریف میں لفظ نظر موجود ہے۔ جس کی تعریف یہ ہے ترتیب امور معلومہ لیتا دای الی المجہول۔ ان مقدمات خمسہ کے بعد اب دلیل سمجھیں۔ کہ علم تقسیم ثانی یعنی بدیہی اور نظری دلیل ہے کہ تصور و تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔ اس لیے کہ بدیہی اور نظری کے پہلی تعریف میں لفظ نظر آیا ہے۔ اور نظریہ ترتیب کا نام ہے۔ جب کہ ترتیب ایک فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالعدم ہوتا ہے اور ہر مسبوق بالعدم حادث ہوتا ہے۔ لہذا بدیہی اور نظری کا حادث ہونا ثابت ہوا۔ حصولی بھی ہے اس لیے کہ امور معلومہ کے صور کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ حصولی ہوتا ہے۔ لہذا جو نظر سے جو علم حاصل ہوگا وہ عمل حصولی حادث ہوگا۔ تو نظری کا علم حصولی حادث کیساتھ مختص ہونا تو ثابت ہوا۔ تو اب بدیہی کے بارے میں بات کرتے ہیں اگر بدیہی بھی حصولی کے ساتھ مختص ہے تو فہم المدعی ہوا المطلوب۔ اگر یہ مختص نہ ہو بلکہ دوسرے اقسام یعنی حضوری حادث میں قدیم میں حصولی قدیم میں پائی جائے۔ تو پھر ضروری ہے کہ نظری بھی وہاں پائی جائے۔ لیکن ان دونوں کے درمیان تقابل تضاد کا ہے۔ جن کے لیے ہم ضابطہ بیان کر چکے ہیں متضادین کا محل واحد میں یکے بعد دیگرے وارد ہونا ممکن نہیں۔ حالانکہ نظری وہاں قطعاً وارد نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ بدیہی بھی وہاں موجود نہیں۔ تو ثابت ہوا کہ بدیہی بھی مختص ہے حصولی حادث کے ساتھ۔ اسی طرح بدیہی اور نظری کی تعریف ثانی کے اعتبار سے بھی بدیہی اور نظری علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہے۔ نظری کا حصولی کے ساتھ مختص ہونا تو نظری کی تعریف کے ثابت ہے۔ اگر بدیہی بھی مختص ہے تو یہی ہمارا مدعی ہے اور اگر مختص نہ ہو تو یہ دوسرے اقسام حضوری قدیم اور حضوری حادث اسی طرح حصولی قدیم میں پائی جائے گی۔ اور نظری کا پایا جانا وہاں ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ اس تعریف ثانی کے اعتبار سے بدیہی اور نظری میں تقابل عدم والملکہ ہے اور یہ ضابطہ ہے

کہ تقابل جہاں تضابل عدم والملکہ کا ہو۔ تو وہاں عدی کے لیے ضروری ہوا کرتا ہے کہ وجود کو قبول کرے۔ حالانکہ نظری اس محل میں وارد نہیں ہو سکتی۔ لہذا جس طرح نظری مختص ہے حصولی حادث کے ساتھ اسی طرح بدیہی بھی مختص ہے حصولی حادث کے ساتھ۔

خلاصہ: یہ ہوا کہ بدیہی اور نظری دونوں تعریفوں کے اعتبار سے علم حصولی حادث کے ساتھ مختص ہے۔ تو جو ان کا مقسم تصور اور تصدیق ہیں وہ بھی مختص ہوگا علم حصولی حادث کے ساتھ ورنہ لازم آئے گا۔ **نعمیم المقسم عن الاقسام اور نعمیم الاقسام عن المقسم** یا وجود الاقسام بدون المقسم یا وجود المقسم بدون الاقسام جو کہ باطل ہے۔ تو ثابت ہوا کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی حادث ہے۔

تیسرا مذہب: تیسرا مذہب محققین کا یہ ہے۔ کہ تصور اور تصدیق کا مقسم علم حصولی مطلق ہے خواہ قدیم ہو یا حادث۔ **دلیل اس سے پہلے مقدمہ تمہیداً سمجھ لیں کہ مقدمہ:** عقول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کا علم حضوری قدیم ہے۔ حضوری تو اس لیے کہ ذات و صفات اس کے سامنے حاضر ہیں صورت کا واسطہ نہیں اور قدیم اس لیے کہ عقول عشرہ یہ مدرک قدیم ہیں اور عقول عشرہ کو اپنی ذات اور صفات کے علاوہ کائنات کا علم یہ علم حصولی قدیم ہے حصولی اس لیے کہ کائنات کی صورتوں کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے اور قدیم اس لیے کہ یہ مدرک قدیم ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ عقول عشرہ کا علم کائنات کے بارے میں حضوری کیوں نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم حضوری میں ضروری ہوتا ہے۔ کہ عالم اور معلوم کے درمیان تین علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ ہو۔ کوئی علاقہ ہو۔ عینیت کا۔ نعتیت کا۔ علیت کا۔ یہاں پر تینوں علاقوں میں سے کوئی علاقہ نہیں ہے۔ علاقہ عینیت تو اس لیے نہیں کہ عقول عشرہ قدیم اور کائنات حادث ہے۔ اور علاقہ نعتیت اس لیے نہیں کہ نعت معوت کے ساتھ قائم ہوتی ہے اور کائنات حادث ہونے کی وجہ سے عقول عشرہ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی ہاں البتہ کائنات کی صورتیں قائم ہیں۔ لیکن ہماری گفتگو صور کے بارے میں نہیں بلکہ ذی صور کے بارے میں ہے اور علاقہ علیت کے نہیں اس

لیے علت فاعلیہ علت جاعلیہ منحصر ہے واجب تعالیٰ میں۔ لہذا عقول عشرہ علت نہیں بن سکتی۔ باقی رہا یہ فلاسفہ کا قول کہ اللہ تعالیٰ نے عقول اول کو پیدا کیا اور عقل اول نے عقل ثانی نے فلک اول کو پیدا کیا اور عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک ثانی کو پیدا کیا۔ یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر کو پیدا کیا۔ اس کا مطلب قطعاً نہیں کہ یہ عقول علت فاعلیہ جاعلیہ ہیں بلکہ ان سب کے لیے علت فاعلیہ جاعلیہ باری تعالیٰ ہی ہیں۔ البتہ یہ واسطہ اور ذریعہ بنتے ہیں۔ اب دلیل یہ ہے کہ تمام حکماء اس بات پر متفق ہیں کہ عقول عشرہ قضایا صادقہ اور قضایا ساذبہ کا ادراک کرتے ہیں لیکن فرق ہے کہ قضایا صادقہ کا ادراک بصورت تصور بھی کرتے ہیں اور بصورت تصدیق بھی کرتے ہیں۔ لیکن قضایا ساذبہ کا ادراک صرف بصورت تصور کرتے ہیں۔ نہ کہ بصورت تصدیق۔ تو معلوم یہ ہوا کہ عقول عشرہ کے علم حصولی قدیم میں تصور بھی ہے اور تصدیق بھی۔ اب اگر تصور اور تصدیق کا مقسم یہاں پر نہ پایا جائے۔ یعنی ان کا مقسم حصولی قدیم نہ ہو بلکہ مقسم حصولی حادث ہو۔ تو لازم آئے گا وجود اقسام بدون مقسم جو کہ باطل ہے۔ لہذا ثابت ہوا تصور اور تصدیق کا مقسم مطلق علم حصولی ہے۔ یہ شامل ہے حصولی قدیم کو بھی اور حصولی حادث کو بھی۔

متاخرین کی دلیل اول کا جواب: تصور کی تعریف سے یہ قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حادث ہے اس لیے کہ قدیم اور حادث کا مدار عالم اور مدرک پر ہے اگر وہ قدیم ہے تو قدیم اگر حادث ہے تو حادث۔

دلیل ثانی کا جواب: دلیل ثانی کا حاصل یہ تھا کہ مقسم اور اقسام کے درمیان علاقہ لزوم کا ہوتا ہے۔ کہ مقسم اقسام کو مستلزم ہوتا ہے اور اقسام لازم ہوتا ہے مقسم کو تو جب تصور و تصدیق کی دونوں قسمیں بدیہی نظری حصولی قدیم میں نہیں پائی جاسکتی تو ان کا مقسم تصور اور تصدیق بھی حصولی قدیم میں نہیں پایا جاسکتا۔ اس لیے کہ ضابطہ ہے۔ انتفاء اللازم مستلزم ہوتا ہے انتفاء ملزم کو لہذا تصور اور تصدیق علم حصولی قدیم میں پایا نہیں جاسکتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس لزوم کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ اس لیے بدیہی اور نظری کا مقسم مطلق تصور اور تصدیق نہیں ہے بلکہ

ان کا مقسم تصور حادث اور تصدیق حادث ہے۔ لہذا تصور حادث اور تصدیق حادث میں اور
بدیہی نظری میں علاقہ لزوم کا ہے۔

متقدمین کے دلائل کا جواب: دلیل اول کا جواب یہ ہے کہ ہم اتنی بات کو تسلیم کرتے
ہیں مقسم میں عموم ہونا چاہیے اور ہم نے بھی مقسم کو عام رکھا ہے۔ مقسم اس کا علم حصولی مطلق ہے۔
جو کہ عام ہے۔ قدیم اور حادث دونوں کو شامل ہے اور عموم کا یہ معنی لینا کہ وہ تمام اقسام کو شامل ہو۔
یہ قطعاً ضروری نہیں بالکل باطل ہے۔ کیونکہ جنس قریب مقسم میں ہونا یہ اولیٰ ہے۔ دلیل ثانی کا
جواب یہ ہے کہ ہم یہ آپ کا ضابطہ تسلیم کرتے ہیں کہ تقسیم فی الخاص یہ مستلزم ہے تقسیم فی العام کو۔
لیکن وہ عام جو بواسطہ خاص کے مقسم بن جائے وہ مقسم مجازی ہوتا ہے۔ اور ہماری کلام مقسم حقیقی
میں ہے۔ نہ کہ مقسم مجازی میں۔

شانہ: مفت کی دو قسمیں۔ صفت موضحہ کاشفہ۔ صفت مخصصہ مقیدہ۔ **وجہ حضور**
مفت دو حال سے خالی نہیں۔ موصوف کے مفہوم سے کسی زائد امر پر دال ہوگی یا نہیں۔ اگر دال نہ
ہو تو یہ صفت موضحہ کاشفہ ہے۔ جیسے انسان کی تعریف کرنا الحيوان الناطق کے ساتھ یا
جسم کی تعریف کرنا الطویل العریض العمیق کے ساتھ اور اگر دال ہو تو اس مفت کو صفت
مخصصہ مقیدہ کہتے ہیں جیسے الرجل لعالم۔ اس میں عالم رجل کے مفہوم سے ایک زائد امر پر
دال ہے۔ کہ رجل کہتے ہیں ذکر من بنی ادم یتجاوز من حدا الصغر الی حد الکبر۔ اور
یہاں پر ترادف مراد لینے کی صورت میں لفظ التصور یہ صفت موضحہ کاشفہ ہوگی العلم کے
لیے۔ اور تعین مقسم مراد لینے کی صورت میں یہ صفت مخصصہ مقیدہ ہوگی۔

نہ: **هو الحاضر عند المدرك** مصنف علم کی تعریف کرنا چاہتے ہیں ہو ضمیر کے
مرجع میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مطلق علم (۲) کہ ہو ضمیر کا مرجع العلم التصور۔ پہلی صورت پر
کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ معرّف بھی عام ہے اور تعریف بھی عام ہے لیکن دوسرے
احتمال میں اشکال وارد ہوتا ہے۔ کہ معرّف خاص ہے کہ وہ صرف علم حصولی کو شامل ہے اور تعریف

عام ہے کہ وہ علم حضوری حصولی سب کو شامل ہے۔ حالانکہ تعریف کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ معرّف اور معرّف کے درمیان مساوات ہو۔

جواب اول: کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف حقیقی۔ اور نسبت تساوی کا شرط ہونا یہ تعریف حقیقی کے لیے ہے نہ کہ تعریف لفظی کے لیے اور یہاں پر یہ تعریف تعریف لفظی ہے۔

جواب ثانی: علی السبیل التنزل اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ تعریف حقیقی ہے تعریف لفظی نہیں۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ تعریف بالاعم کا عم نا جائز ہونا متاخرین کا مذہب ہے۔ جب کہ حقد میں کے نزدیک جائز ہے اور ممکن ہے کہ صاحب سلم نے حقد میں کے مذہب کو اختیار کیا ہو۔

جواب ثالث: علی السبیل التنزل اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں۔ متاخرین کے مذہب پر تعریف ہے تو پھر ہم یہ کہتے ہیں العلم التصور مقید ہے اور قاعدہ ہے کہ مقید کے ضمن میں مطلق ہوا کرتا ہے۔ تو ہو ضمیر کا مرجع مطلق ہو گا بہر تقدیر یہ تعریف مطلق علم کی ہے۔

سوال: علم کی متعدد تعریفیں کی گئیں ہیں لیکن مشہور پانچ ہیں۔ (۱) حصول صورة الشئ فی العقل (۲) الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل (۳) قبول النفس لتلك الصورة (۴) الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم (۵) الحاضر عند المدرك۔

مصنفؒ نے باقی چار تعریفوں کو چھوڑ کر اس پانچویں تعریف کو کیوں اختیار کیا۔

جواب: یہ تعریف جامع تھی علم کے جمیع اقسام کو شامل تھی۔ پہلی وجہ جامعیت۔ دلیل اول۔ کہ یہ تعریف مطلق علم کی چاروں اقسام کو شامل ہے۔ (۱) علم حضوری قدیم کو (۲) علم حضوری حادث کو (۳) علم حصولی قدیم کو (۴) علم حصولی حادث کو۔ باقی رہی بات وجہ شمولیت کیا ہے کہ یہ کیسے شامل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تعریف میں لفظ حضور کا آیا ہے۔ جس میں تعیم ہے کہ خواہ حضور بلا واسطہ ہو یا با واسطہ صورت کے ہو۔ اور اس میں دوسرا لفظ آیا ہے مدرک۔ جس میں بھی تعیم ہے خواہ مدرک قدیم ہو یا مدرک حادث۔ اور اب ہم یہ کہتے ہیں کہ شئی کا حضور بلا واسطہ ہو اور مدرک قدیم ہو تو یہ علم حضوری قدیم ہے اور اگر شئی کا حضور

بلا واسطہ ہو اور مدرک حادث ہو تو یہ علم حضوری حادث ہے۔ اور اگر شئی کا حضور بہ واسطہ صورت کے ہو اور مدرک اور عالم قدیم ہو تو یہ علم حصولی قدیم ہے۔ اور اگر شئی کا حضور با واسطہ صورت کے ہو اور مدرک حادث ہو تو یہ علم حصولی حادث ہے۔ لہذا یہ تعریف جامع ہوئی اسی لیے مصنف نے اس کو ذکر کیا ہے۔

دوسری وجہ جامعیت: جس سے پہلے سمجھ لیں کہ تصور کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تصور بالکنہ (۲) تصور بکنہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہ۔ جن کی تعریف اور وجہ صراحتاً قبل میں گزر چکی ہے باقی رہی یہ بات کہ وجہ شمول کیا ہے۔ یہ کیسے شامل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف لفظ حضور آیا ہے جس میں تعیم ہے کہ خواہ ذاتیات سے ہو یا عرضیات سے۔ اگر ذاتیات سے ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ ذاتیات کو آلہ وسیلہ ذریعہ بنایا گیا ہے یا نہیں اگر ذاتیات کو آلہ وسیلہ بنایا جائے تو یہ تصور بالکنہ اور اگر ذریعہ وسیلہ آلہ بنایا جائے تو یہ تصور بکنہ ہے۔ ایسے عرضیات بھی دو حال سے خالی نہیں کہ عرضیات کو وسیلہ اور ذریعہ بنایا گیا ہے تو تصور بالوجہ اگر نہیں بنایا گیا تو تصور بوجہ ہے۔

تیسری وجہ جامعیت: یہ تعریف علم بالکلیات کو بھی شامل ہے اور علم بالجزئیات کو بھی شامل ہے۔

سوال: باقی چار تعریفوں سے عدول کی کیا وجہ ہے۔

جواب: پہلی تین تعریفوں سے عدول کی دو وجہ ہیں۔

پہلی وجہ عدول کی یہ ہے۔ پہلی تین تعریفوں میں سے کسی تعریف میں نفس کا لفظ اور کسی تعریف میں عقل کا لفظ ہے اور نفس اور عقل کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہوتا۔ ان کا اطلاق صرف علم ممکنات کے ساتھ خاص ہے حالانکہ تعریف ایسی ہونی چاہیے جو علم واجب اور علم ممکن سب کو شامل ہو بخلاف اس تعریف کے جو صاحب سلم نے کی۔

الحاضر عند المدرک یہ دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ اس تعریف میں لفظ مدرک آیا ہے جو کہ

عام ہے خواہ مددک واجب ہو خواہ ممکن۔

دوسری عدول کی وجہ یہ ہے۔ پہلی تین تعریفوں میں لفظ صورت کا آیا ہے جو مختص ہے علوم حصولی کے ساتھ تو یہ تعریفیں علم حصولی کو تو شامل ہوئی لیکن علم حضوری کو شامل نہیں ہوئی۔ حالانکہ باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے علم حصولی نہیں۔ تو تعریف ایسی ہونی چاہیے تھی جو علم کی جمیع اقسام کو شامل ہو۔ تو صاحب سلم نے ایسی تعریف کی جو دونوں کو شامل ہے وہ اس طرح کہ اس میں لفظ حاضر آیا ہے۔ تو یہ حضور میں لفظ حضور عام ہے خواہ بلا واسطہ ہو جیسے علم حضوری ہوتا ہے یا بلا واسطہ صورت کے ہو۔ جیسے علم حصولی ہوتا ہے۔

الحاصل : پہلی تین تعریفوں سے عدول کی وجہ یہ ہے کہ وہ تعریفیں ناقص تھیں۔ جامع نہیں تھیں۔ اور مصنفؒ نے جو تعریف کی یہ جامع اور کامل ہے باقی رہی چوتھی تعریف الاضافہ الحاصلۃ بین العالم والمعلوم اس سے عدول کی کیا وجہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تعریف میں اضافت کا لفظ آیا ہے۔ اور اضافت نام ہے نسبت کا اور نسبت ایک امر اعتباری ہونا حالانکہ علم ایک حقیقی واقعی نفس الامری ہے۔ اس لیے کہ علم مبداء انکشاف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ مسلمہ ہے جو مبداء انکشاف ہوتا ہے وہ حقیقی واقعی نفس الامری ہوتا ہے۔ نہ کہ امر اعتباری۔

والحق انه من اجلی البدیہیات

مصنفؒ ایک مسئلہ اختلافی میں حاکم کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ علم بدیہی ہے یا نظری۔ اگر نظری ہے تو ممکن التحدید ہے یا متعسر التحدید جس میں تین مذہب ہیں۔ پہلا مذہب امام رازیؒ کے نزدیک علم بدیہی ہے۔ دوسرا مذہب جمہور علماء کے نزدیک علم نظری ہو کر ممکن التحدید ہے۔ تیسرا مذہب امام غزالیؒ کا ہے کہ علم نظری ہو کر ممکن التحدید ہے۔

امام رازیؒ کی دلیل : علم مظهر للغیر ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو چیز مظهر للغیر ہو وہ خود اظہر ہونی چاہیے۔ لہذا علم صرف بدیہی نہیں بلکہ اجلی البدیہیات ہے۔ دوسری دلیل غیر علم کو علم کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے اگر علم کو نظری مانا جائے تو اس صورت میں اس کی

پہچان موقوف ہوگی غیر پر۔ تو گویا علم موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی ہل ہذا الا الدور۔ جو کہ باطل ہے۔

جمہور کی دلیل : کہ دعویٰ یہ ہے کہ علم نظری ہو کہ ممکن التحدید ہے۔ دلیل علم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے یہ کس مقولہ کے تحت داخل ہے بعض نے کہا کہ یہ مقولہ کیف کے تحت داخل ہے۔ بعض مقولہ افعال کے تحت داخل کیا۔ اور بعض نے مقولہ اضافت کے تحت۔ بہر صورت اس اختلاف سے اتنا معلوم ہوا کہ وہ کسی نہ کسی مقولہ کے تحت داخل ہے۔ اور جس مقولہ کے تحت داخل ہوگا وہ اس کے لیے جنس ہوگا اور قاعدہ ہے کل مالاہ جنس فله فصل جس کے لیے جنس ہو اس کے لیے فصل ہوتا ہے اور ضابطہ ہے کل مالاہ فصل وجنس فله حد حقیقی۔ کہ جس چیز کے لیے جنس اور فصل ہو اسی کے لیے حد حقیقی ہوتا ہے اور ضابطہ ہے کل مالاہ حد حقیقی فہو نظری۔ کہ جس کے لیے حد حقیقی ہو وہ نظری ہوا کرتا ہے۔ تو یہ ثابت ہوا کہ علم نظری ہو کہ ممکن التحدید ہے۔ بلکہ واضح التحدید ہے۔

امام فزائلی کی دلیل : اور دعویٰ یہ تھا کہ علم نظری ہو کہ متعسر التحدید ہے۔ دلیل۔ محسوسات میں سے بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کی کنہ اور حقیقت معلوم کرنا دشوار ہے۔ مثلاً روشنی اس کی حقیقت کے بارے میں اختلاف ہے یہ روشنی بسیط ہے یا مختلف رنگوں سے مرکب ہے۔ ایسے ہی خوشبو کی حقیقت میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک ایک خاص قسم کی کیفیت کا نام ہے اور بعض کے نزدیک چھوٹے چھوٹے ذرات ہیں جو قوت شامہ تک پہنچتے ہیں لہذا جب محسوسات میں سے بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے حقیقت معلوم کرنا دشوار اور مشکل ہے تو علم تو ایک امر معنوی ہے امر معنوی ہے۔ اور اس میں اختلاف ہے کہ علم معنویات میں سے کس کے تحت داخل ہے تو اس کی حقیقت بطریق اولیٰ دشوار ہوگا۔ تو ثابت ہوا کہ علم نظری ہو کہ متعسر التحدید ہے معلوم کرتا۔

دلیل ثانی : تعریف حقیقی کا مدار اس بات پر ہے کہ ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز ہو جائے۔ اور یہ یقیناً دشوار کام ہے اس لیے کہ ذاتیات میں سے جنس کا عرض عام کے ساتھ اشتباہ ہوتا ہے

عموم کی وجہ سے اور فصل کا خاصہ کے ساتھ اشتباہ ہوتا ہے خصوص کی وجہ سے۔ تو جب ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز دشوار ہے تو شئی کی تحدید حقیقی بھی یقیناً دشوار ہوگی۔ لہذا علم نظری ہو کر متعسر التحدید ہے۔ امام غزالی پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ علم کی حد حقیقی انتہائی مشکل ہے۔ تو پھر علم کے احکام کیوں بیان کرتے ہو۔ اس لیے کہ احکام کا بیان کرنا موقوف ہے۔

جواب: کسی چیز کی معرفت اس کی حد حقیقی پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ معرفت کے اور طریقے بھی ہیں مثلاً تقسیم سے بھی معرفت حاصل ہوتی ہے اور تمثیل سے بھی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

سوال: ہم تسلیم نہیں کرتے کہ علم کی تقسیم اور علم کی تمثیل سے علم کی معرفت حاصل ہو۔ اس لیے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ تقسیم اور تمثیل مفید تیز علم عمادہ ہے یا نہیں۔ کہ علم کو عمادہ سے جدا کرنے میں مفید ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو یہ حد حقیقی ہے پھر یہ کہنا کہ یہ متعسر التحدید ہے یہ غلط ہوگا اور اگر کہیں کہ نہیں ہے تو معرفت بھی حاصل نہیں ہوگی۔

جواب: یہاں پر دو اصطلاحیں ہیں (۱) منطقی اصطلاح (۲) اہل عربیہ کی اصطلاح۔ مناطہ کی اصطلاح میں حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو ذاتیات سے حاصل ہو اور اہل عربیہ کے نزدیک حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو جامع مانع ہو۔ اور ہم جو علم کی حد حقیقی کی نفی کرتے ہیں وہ اہل مناطہ کی اصطلاح کہ اعتبار سے کرتے ہیں۔ اور تقسیم اور تمثیل سے جو معرفت اور حد حاصل ہوتی ہے وہ اہل عربیہ کے اصطلاح میں۔ لہذا جس کی ہم نفی کرتے ہیں وہ تقسیم و تمثیل سے ثابت نہیں اور جس کا ثبوت ہے اس کا نفی نہیں کرتے۔ تو لہذا کوئی تضاد نہ ہوا۔

جواب ثانی: ایک شئی کی حقیقت واقعیہ مقصود ہوتی ہے۔ جو شئی کی ذاتیات معلوم کرنے پر موقوف ہوتی ہے اور ایک شئی کا مفہوم ہوتا ہے۔ ہم جو علم کے حد حقیقی کی نفی کرتے ہیں وہ حقیقت واقعیہ مقصود کی ہے۔ اور تقسیم و تمثیل سے شئی کی حقیقت واقعیہ حاصل نہیں ہوتی۔ مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جس کی ہم نفی کرتے ہیں اس کا ثبوت تقسیم و تمثیل سے نہیں ہوتا۔ اور جس کا ثبوت

ہوتا ہے اس کی ہم نفی نہیں کرتے۔

مصنف کا محاکمہ: مصنف نے محاکمہ کرتے ہوئے فرمایا۔ والحق انہ من اجلی البدیعیات۔ کہ امام رازی کا قول صحیح ہے اور یہ علم بدیہی نہیں بلکہ اجلی البدیعیات میں سے ہے۔
سوال: جب علم اجلی البدیعیات میں سے ہے تو اس میں اختلاف کیوں ہے۔ مثلاً باری تعالیٰ کہ علم میں اختلاف ہے کہ عین ہے یا صور مجردہ عن المادہ ہو کر قائم بذاتہا ہیں یا صور مجردہ عن المادہ ہو کر قائم بذات باری تعالیٰ ہیں۔ عند البعض صور مجردہ عن المادہ ہو کر موجودہ فی الدھر ہیں یا موجودہ فی الحقل الاول ہے۔

جواب: علم و اعتناء اجلی البدیعیات ہے۔ باقی رہا اختلاف کیوں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شدت و ضوح اور شدت ظہور کی وجہ سے خفاء پیدا ہو گیا۔ اس خفاء کی وجہ سے اختلاف پیدا ہو گیا۔ اس کی مثال ایسے ہیں جیسے سورج جب نصف نہار پر ہو تو شدت ظہور اور وضوح کی وجہ سے قوت بامصرہ اس کے ادراک سے قاصر رہتی ہے۔ عینہ ایسے ہی عالم معقولات کے اندر علم بمنزلہ آفتاب کے ہے۔ اس میں شدت و وضوح اور فرط ظہور کی وجہ سے قوت عاقلہ اس کے صحیح ادراک سے قاصر ہے۔

سوال: یہ عجیب بات ہے کہ آپ شدت و وضوح اور فرط ظہور کے ہوتے ہوئے بھی خفاء کو تسلیم کر رہے ہیں حالانکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ جب کوئی صفت اپنے کمال کو پہنچتی ہے تو اس کی نقیض انتہائی ضعیف ہو جاتی ہے اور اس میں انتہائی انحطاط پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب علم کے اندر کے ظہور اور وضوح اپنے کمال کو پہنچتا ہے تو اس کی نقیض خفاء کو بالکل ختم ہو جانا چاہیے۔ حالانکہ آپ خفاء کو بھی تسلیم کر رہے ہیں۔ هل هذا الاجتماع التقيضين۔

جواب: ظہور ذاتی اور خفاء ذاتی میں تضادات اور منافات کا ہونا تو مسلم ہے کہ ایک چیز میں ذات کے اعتبار سے ظہور بھی ہو اور ذات کے اعتبار سے خفاء بھی ہو یہ نہیں ہو سکتا۔ یہ منافات ہے۔ لیکن کسی چیز میں ذات کے اعتبار سے ظہور ہو اور خفاء عارضی ہو تو اس میں قطعاً کوئی منافات

نہیں۔ اور فیہما نحن فیہ میں ظہور ذات کے اعتبار سے ہے کہ علم مظهر للغیر ہے لیکن خفاء شدت ظہور کی عارض ہونے کی وجہ سے لہذا ظہور ذاتی اور خفاء عارضی میں کوئی تضاد نہ ہوا۔

سوال: ادھر مصنف اجملی البدیہیات بھی قرار دے رہے ہیں اور ادھر اس کی تعریف الحاضر عند المدرك سے بھی کر رہے ہیں۔ حالانکہ یہ مناطقہ کا ضابطہ ہے البدیہی لا یعرف لہذا علم کی تعریف کرنا یہ تو دلیل ہے اس بات کی کہ یہ نظری ہے بدیہی نہیں۔ چہ جائیکہ اس کو اجملی البدیہیات قرار دیا جائے۔

جواب: آپ نے جو ضابطہ بیان کیا یہاں البدیہی لا یعرف۔ اس سے کون سی تعریف مراد ہے حقیقی مراد ہے تو یہ بات مسلم ہے کہ واقعتاً بدیہی کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر تعریف لفظی مراد ہے تو ہم یہ ضابطہ قطعاً تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ بدیہی کی تعریف لفظی ہوا کرتی ہے۔

جواب ثانی: نظری کو براہین اور دلائل سے ثابت تو کیا جاسکتا ہے۔ لیکن بدیہی پر کوئی براہان اور دلیل قائم نہیں جاسکتی۔ مگر ہاں تنبیہات قائم کی جاسکتی ہیں۔ اور لفظی تعریف بھی تنبیہات میں سے ایک تنبیہ ہوتی ہے۔

سوال: تعریف خواہ لفظی ہو یا حقیقی ہو اس سے مقصود تو معرف کی وضاحت ہوا کرتی ہے لیکن اس سے علم کی وضاحت بالکل نہیں ہو رہی ہے۔ بلکہ اس میں خفاء ہے اسی وجہ سے تو اختلاف ہے۔

جواب: تعریف لفظی کی مثال ایسی ہے جیسا کہ محسوسات میں سے آفتاب کی مثال جب پانی میں آتی ہے تو قوت باصرہ کے سامنے آفتاب کا نقشہ آ جاتا ہے۔ اسی طریقے سے علم کی تعریف لفظی سے اس کا نقشہ سا آ جاتا ہے۔ اگرچہ حقیقت معلوم نہیں ہوتی۔

تشریح کالنور والسرور

مقدمہ: تشبیہ کہتے ہیں تشریک شئی بشئی فی وصف ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ کسی وصف خاص مشہور میں شریک کرنا ہے جیسے زید کا لاسد۔ پھر تشبیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تشبیہ تنزیل (۲) تشبیہ تمثیل

تشبیہ تنزیل کی تعریف: تشبیہ تنزیل کہتے ہیں کسی ایک چیز کو کسی ایسی دوسری چیز

کے ساتھ تشبیہ دینا کہ دوسری چیز کے افراد پہلی چیز کے افراد میں داخل نہ ہوں۔

تشبیہ تمثیل کی تعریف : کہتے ہیں ایک چیز کو کسی ایسی دوسری چیز کے ساتھ شریک

کرنا کہ دوسری چیز کے افراد پہلی چیز کے افراد میں داخل ہوں اور یہاں پر یہ تشبیہ تنزیل بھی

بن سکتی ہے اور تشبیہ تمثیل بھی بن سکتی ہے اگر تشبیہ تنزیل ہو تو معنی یہ ہوگا کہ جس طرح

محسوسات میں سے نور اور وجدانیات میں سے سرور یہ دونوں بد بھی ہیں ایسے ہی علم بھی

بد بھی ہے یہ صورت زیادہ واضح اس لئے کہ انہیں عبارت میں مضاف کو مقدر نہیں ماننا پڑتا اور یہ

دعویٰ بلا دلیل ہے اور اگر مصنف کا مقصود اس عبارت سے تشبیہ تمثیل ہو تو معنی یہ ہوگا جس

طرح محسوسات میں سے نور کا علم اور وجدانیات میں سے سرور کا علم بد بھی ہیں ایسے علم

بھی بد بھی ہے اس صورت میں لفظ نور سے پہلے مضاف کو مقدر ماننا پڑے گا۔ عبارت یوں ہوگی

کعلم النور و السرور اس دوسری صورت میں مطلق علم کی بداحت پر استدلال ہوگا جس کا

حاصل یہ ہے کہ علم نور اور علم سرور جو کہ بد بھی ہیں اور خاص ہیں اور مطلق علم عام ہے اور

قاعدہ یہ ہے کہ بداحت خاص مستلزم ہوا کرتا ہے بداحت عام کو لہذا مطلق علم بھی بد بھی ہوا پہلی

صورت تشبیہ تنزیل کے اندر بداحت کا دعویٰ بلا دلیل ہے۔ الا یہ کہ یوں کہا جائے بداحت

علم کا دعویٰ خود بد بھی ہے اسکی دلیل کی ضرورت ہی نہیں اور دوسری صورت یعنی تشبیہ تمثیل

میں دعویٰ مع الدلیل ہے لہذا ان میں سے ہر ایک میں من وجہ حسن ہے اور من وجہ قبیح ہے۔

سوال : آپ کا دلیل میں یہ کہنا کہ بداحت خاص مستلزم ہوا کرتا ہے بداحت عام کو یہ قاعدہ اور

ضابطہ تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ یہ ضابطہ مشروط ہے دو شرطوں کے ساتھ ایک شرط جانب اعم

میں ہے اور ایک شرط جانب اخص میں ہے۔ جانب اعم میں شرط یہ ہے کہ وہ عام خاص کی جزء

ذاتی ہو اور خاص کی جانب میں یہ شرط ہے کہ وہ خاص متصور بالکنہ ہو یعنی اسکا تصور تفصیلی ہو

اجمالی نہ ہو اور یہاں پر دو مخ وارد ہیں۔

پہلی منع : یہ ہے کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ مطلق علم خاص کا جزء ذاتی ہو بلکہ

مطلق عام خاص کیلئے عرض عام ہو۔

دوسری صنف: یہ ہے کہ خاص منصور بالکنہ نہ ہو بلکہ منصور بالوجہ ہو لہذا جب ذوق وارد ہوئی تو بداہت خاص بداہت عام کو مستزہم نہ ہو لہذا جب تک یہ دونوں شرطیں ثابت نہ ہوں گی اس وقت تک یہ ضابطہ جاری نہیں ہوگا اور آپ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا؟

جواب: مصنفؒ نے اپنے منہیتہ میں کہا ہے ولی من عند نفسی طریق ذوقی لدفع ہدین المنعین لکن خوف المجادلین: کہ میرے پاس ایک طریق ذوقی ہے جس کے ذریعے میں دونوں معنوں کا دفع کر سکتا ہوں لیکن مجادلین کا خوف اسکو ذکر کرنے نہیں دیتا۔ صاحب سلم نے خوف کی نسبت مجادلین کی طرف کر کے اشارہ کیا مصنفین سے کوئی خوف نہیں اس لئے کہ میرا طریق ذوق تام ہے مگر مجادلین جن کی عادت ہی اعتراض کرنا ہے انکا خوف مانع عن الذکر ہے بہر حال مصنفؒ نے تو اپنا طریق ذوقی کو بیان نہیں کیا قبر میں لے گئے بعد میں شارحین نے اپنے اپنے ذوق سے اس طریق ذوقی کی تشریح کی ہے چنانچہ

ملاں حسن کی تقریر طریق ذوقی: انہوں نے اس کی تقریر یہ کی ہے الحق انہ من اجلی البدیہیات میں انہ، کی ہ، نمیر کا مرجع علم بالمعنی المصدری ہے بمعنی دانستن اور علم بالمعنی المصدری امور انتزاعیہ میں سے ایک امر انتزاعی ہے اس لئے کہ مصدر سب کے سب امور انتزاعیہ ہوتے ہیں جیسے قائم سے قیام اور قاعد سے قعود کا انتزاع ہوتا ہے جب مطلق علم امر انتزاعی ہے تو علم نور علم سرور اسکے دو حصے ہیں۔ تو یہ بھی امر انتزاعی ہوں گے اور امر انتزاعی کی کنہ، ماہیت، حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ ذہن میں حاصل ہو جائے اور ذہن اسکا ادراک کرے۔ اب یہاں پر دونوں شرطیں موجود ہیں کہ علم نور اور علم سرور جب بھی مشہور ہوئے تو منصور بالکنہ ہوں گے انکا تصور تفصیلی ہوگا اجمالی نہیں ہوگا لہذا جانب خاص والی شرط بھی اس میں موجود ہے اور چونکہ علم نور علم سرور یہ حصص اور جزئیات ہیں مطلق علم کی اور وہ علم کلی ہے اور کلی اپنے جزئیات کی جزء ذاتی ہوتی ہے جیسے حیوان کلی ہے اپنے

جزئیات زید وغیرہ کہ یہ جزء ذاتی ہے تو اعم والی شرط بھی پائی گئی لہذا علم نور اور سرور جو خاص ہیں انکی بداحت مستلزم ہوگی مطلق علم کی بداحت کو

قاضی مبارک کی تقریر ذوقی: نے اپنے ذوق سے طریقہ ذوقی یوں بیان کیا ہے کہ مطلق علم کو عام کے لفظ سے نہ تعبیر کیا جائے بلکہ مطلق کے لفظ سے تعبیر کیا جائے اور علم نور اور سرور کو لفظ خاص کے ساتھ تعبیر کیا جائے اب یوں کہا جائے کہ علم نور اور سرور جو کہ مقید ہیں یہ بد بھی ہیں اور قاعدہ ہے کہ بداحت مقید مستلزم ہوا کرتا ہے۔ بداحت مطلق کو فاندفع المنع الاول۔ اور مقید منصور بالکنہ ہوتا ہے اس لئے کہ جب وہ منصور ہوتا ہے تو صورت تفصیل سے منصور ہوتا ہے۔ لہذا علم نور اور سرور مقید کی بداحت مستلزم ہوتی ہے مطلق علم کی بداحت کو یاد رکھیں یہاں پر دو فرق ہیں۔

پہلا فرق: یہ ہے کہ مقید مرکب ہوتا ہے مطلق مع المقید سے ہمیشہ اور خاص کبھی مرکب ہوتا ہے اور کبھی بسیط ہوتا ہے۔

دوسرا فرق: خاص کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) صورت اجمالیہ (۲) صورت تفصیلیہ۔ یعنی کبھی وہ صورت اجمالی کے ساتھ منصور ہوتا ہے اور کبھی صورت تفصیلیہ کے ساتھ منصور ہوتا ہے اور مقید کے صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ ہمیشہ صورت تفصیلیہ کے ساتھ منصور ہوتا ہے۔

سوال: مطلق علم کو نور اور سرور کے ساتھ تشبیہ و بنا بداحت میں درست نہیں اس لئے کہ نور اور سرور نظری ہیں بد بھی نہیں چونکہ قاعدہ ہے کہ البدیہی لا یعرف: حالانکہ نور اور سرور کی تعریف کی جاتی ہے۔ نور کی تعریف: ظاهر لذاتہ و مظهر لغیرہ۔

سرور کی تعریف: کیفیت عارضة للنفس۔

جواب: نور اور سرور کی دو حقیقتیں اور دو مفہوم ہیں۔ (۱) حقیقت اجمالیہ (۲) حقیقت تفصیلیہ۔ نور اور سرور حقیقت اجمالیہ اور مفہوم اجمالی کے اعتبار سے بد بھی ہیں اور حقیقت تفصیلیہ اور مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے نظری ہیں اور ایک ہی چیز بد بھی بھی ہو نظری بھی ہو مختلف

اعتباروں سے یہ ہو سکتا ہے۔ لہذا علم کونور اور سرور کے ساتھ تشبیہ دینا صحیح ہے۔
سوال: مفہیم اجمالیہ وہ سب کی بد بھی ہے۔ تو پھر مصنف نے تمثیل کیلئے نور اور سرور کی کیوں تخصیص کی ہے۔

جواب: نور اور سرور مرغوبات نفس میں سے ہیں اور وہ چیز جو نفس کیلئے مرغوب ہو وہ نفس کیلئے اسکا واضح ہونا اجلی ہوتا ہے غیر سے لہذا اسی وجہ سے مصنف نے مثال میں نور اور سرور کو پیش کیا۔
سوال: نور اور سرور جب مفہوم اجمالی کے اعتبار سے علم کی نظیر ہیں۔ بداحت میں تو یہ مفہوم کے اعتبار سے بھی علم کی نظیریں بنیں گی۔ نظری ہونے میں جس سے علم کا مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے نظری ہونا ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ مفہوم تفصیلی ان دونوں میں سے ہر ایک کا نظری ہے و ذالک خلف۔

جواب اول: علم کونور و سرور کے ساتھ تشبیہ دینا یہ فقط باعتبار مفہوم اجمالی کے ہے نہ مفہوم تفصیلی کے۔ لہذا جب یہ مفہوم اجمالی کے اعتبار سے علم کی نظیر ہوئے تو علم کا بد بھی ہونا تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن علم کا نظری ہونا قطعاً ثابت نہیں ہوگا۔

جواب ثانیہ: علی وجہ التسليم کہ ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ نور اور سرور باعتبار مفہوم اجمالی کے بھی نظری ہے علم اور باعتبار مفہوم تفصیلی سے تو اس سے علم کا نظری ہونا ثابت ہو جائے گا باعتبار مفہوم تفصیلی کے تو کوئی بات نہیں اس لئے کہ ہم علم کے بد بھی ہونے کے جو قائل ہیں وہ باعتبار مفہوم اجمالی کے ہیں۔

سوال: اب یہ نزاع نزاع لفظی رہا کیونکہ جو علم کے بد بھی ہونے کا قائل ہے وہ مفہوم اجمالی کے اعتبار سے اور جو نظری ہونے کا قائل ہے وہ مفہوم تفصیلی کے اعتبار سے۔

جواب: جی ہاں واقعہ ابتداء میں کوئی نزاع نہیں تھا اس لئے کہ امام رازی نے اپنے زمانے میں علم کو بد بھی کہا جس سے مراد علم کا بد بھی ہونا باعتبار مفہوم اجمالی کے ہے اور امام غزالی نے اپنے زمانے میں علم کو نظری کہا جس سے مراد علم کا نظری ہونا باعتبار مفہوم تفصیلی کے۔ لیکن

بعد والوں نے مطلقاً یہ فیصلہ کر دیا کہ امام رازی کا بد بھی کہنا یہ مطلقاً ہے امام غزالی کا نظری کہنا یہ مطلقاً ہے اور ان لوگوں نے ان دونوں قولوں کی حقیقت کو جانا ہی نہیں۔

سوال: مصنفؒ نے دو مثالیں کیوں ذکر کی ہیں۔ جبکہ مثل لہ کی وضاحت کیلئے ایک مثال بھی کافی تھی۔ باوجود اسکے کہ متون کی بناء اختصار پر ہوا کرتی ہے۔

جواب: مصنفؒ نے یہاں منہیہ لکھا اس میں کہا کہ پہلی مثال محسوسات میں سے ہے اور دوسری مثال وجدانیات میں سے ہے تو حاصل جواب کا یہ ہوا کہ یہاں مثالوں کا متعدد ہونا مثل لہ کے متعدد ہونے کی وجہ سے کہ پہلی بد بھی حسی کی ہے اور دوسری مثال بد بھی وجدانی کی ہے۔

سوال: نور اور سرور انکا مثال ہونا باعتبار مفہوم کے ہے یا باعتبار مصداق کے ہے۔ اگر باعتبار مفہوم کے ہو تو دونوں وجدانیات میں سے ہیں اسلئے کہ مفہوم کہتے ہیں ما حصل فی العقل فی الذہن کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ جبکہ مد رک عقل نہیں ہوتا مگر وجدانی لہذا دونوں مثالیں وجدانیات کی ہو گئیں۔ حسی کی کوئی مثال نہ ہوئی اور اگر اس سے باعتبار مصداق کے مراد ہے تو نور مثال بد بھی حسی کی ہے لیکن سرور کا بد بھی کیلئے مثال ہونا بالکل غلط ہے اس لئے کہ سرور تو کیفیات نفس میں سے ہے اور یہ نفس کی صفت انضمامی ہے اور علم نفس کی صفات انضمامی میں سے حضوری ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ علم اور معلوم علم حضوری میں ایک ہی ہوتا ہے اور یہ قاعدہ بھی مسلمہ ہے علم حضوری بجاہت اور نظارت کے ساتھ متصف نہیں ہوا کرتا بلکہ نظری ہونا اور بد بھی ہونا یہ علم حصولی کی صفات میں سے ہے صرف لہذا ثابت ہوا کہ سرور کا مصداق بد بھی نہیں جب بد بھی نہیں تو وجدانی کی مثال بنانا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب اول: ہم یہاں نہ شق اول مراد لیتے ہیں اور نہ شق ثانی مراد لیتے ہیں بلکہ شق ثالث لیتے ہیں کہ پہلی مثال باعتبار مفہوم اور مصداق کے بد بھی حسی کی ہے اور دوسری مثال باعتبار مفہوم کے ہے۔

جواب ثانی: کہ نور اور سرور دونوں مثالیں ہیں باعتبار مصداق کے اور سرور کا مصداق اگر علم حضوری کا معلوم ہے لیکن اس اعتبار سے اس سے مراد بجاہت ہے اور بجاہت باعتبار معنی

لغوی کے ہے نہ کہ باعتبار معنی اصطلاحی کے۔

سوال: نعم تفتیح حقیقہ عسیر جدا۔ اس سے مصنف کی غرض دفع دخل مقدر ہے۔

جواب: جب علم اجلی البدیہیات میں سے ہے تو اس میں اختلاف کیسے ہوا حالانکہ علماء کا اس میں زبردست اختلاف ہے بعض اسکو مقولہ کیف اور بعض اسکو مقولہ افعال اور بعض اسکو مقولہ اضافت سے مانتے ہیں اس طرح علم واجب میں بھی اختلاف ہے حالانکہ اختلاف نظری چیزوں میں ہوا کرتا ہے بدیہی چیزوں میں نہیں ہوا کرتا؟

جواب: علم کی دو حقیقتیں ہیں۔ (۱) حقیقت اجمالیہ (۲) حقیقت تفصیلیہ۔

حقیقت اجمالیہ کے اعتبار سے علم بدیہی نہیں بلکہ اجلی البدیہیات ہے۔ اور حقیقت تفصیلیہ کی تنقیح اور وضاحت یقیناً انتہائی مشکل ہے تو مصنف نے والحق انہ من اجلی البدیہیات میں حقیقت اجمالیہ کو بیان کیا اور نعم تفتیح حقیقہ عسیر جدا۔ اس قول میں حقیقت تفصیلیہ کو بیان کیا ہے۔ اس جواب سے ایک اور سوال کا جواب بھی ہو گیا۔

سوال: مصنف کی عبارت میں ناقض ہے پہلے فرمایا والحق انہ من اجلی البدیہیات اور پھر آگے فرمایا نعم تفتیح حقیقہ عسیر جدا۔

جواب: یہی ہے کہ پہلے حقیقت اجمالیہ کا بیان تھا اب حقیقت تفصیلیہ کا بیان ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ وجہ عسیر کیا ہے؟ جسکی دو تقریریں کی گئی ہیں کیونکہ علم کے بارے میں دو احتمال ہیں (۱) یہ حقیقت مرکبہ ہو (۲) یہ حقیقت بسیطہ ہو۔

(۱) **حقیقت مرکبہ:** کے اعتبار سے وجہ عسیر کی تقریر یہ ہے کہ اس علم کی حقیقت مرکبہ کا معلوم کرنا موقوف ہے ذاتیات کے معلوم کرنے پر اور ذاتیات تب معلوم ہو سکتی ہیں جب ذاتیات کو عرضیات سے امتیاز کیا جائے اور ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز کرنا انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ خلط ہے جنس کا خلط ہے عرض عام کے ساتھ اور فصل کا خلط ہے خاصہ کے ساتھ لہذا جب تک ذاتیات کا عرضیات سے امتیاز نہ ہو اس وقت تک علم کی

حقیقت مرکبہ کی تنفیج ممکن نہیں۔

(۲) **حقیقت بسیطہ** : اعتبار سے کہ علم کی حقیقت کے محسوس ہونے کی وجہ شدت ظہور اور وضوح کا ہونا ہے، کہ علم کا اظہر الایہاء ہونا ہے اسلئے کہ گاہے گاہے شدت ظہور کی بناء پر عارضی خفاء پیدا ہو جاتا ہے اور اس علم کی مثال ہماری نسبت سے ایسے ہے جیسے سورج کی نسبت چمکاؤں کے اعتبار سے ہے۔

نائبہ : ان دونوں تقریروں میں سے دوسری تقریر اولیٰ ہے، وجہ اولیت یہ ہے کہ یہ مقام مقام بیان حاجت الی المنطق کا ہے اور حاجت الی المنطق کا بیان چند مقدمات پر موقوف تھا جن کو ہم نے عرض کر دیا ہے۔ جس میں سے پہلا مقدمہ علم کی تقسیم کا تھا کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور اور تصدیق پھر اس پہلے مقدمے کیلئے چند چیزوں کا جاننا ضروری تھا۔ (۱) تعیین مقسم (۲) تعریف مقسم (۳) خواص مقسم۔ اس لئے کہ شئی کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود حقیقی ہوتا ہے اور ایک وجود خارجی۔ وجود حقیقی وجود تعریف سے حاصل ہوتا ہے اور وجود خارجی خواص اور علامات کے ذریعے حاصل ہوتا ہے تو لہذا مقسم کی تعریف بھی ضروری ہے اور مقسم کے خواص اور علامات کا بیان بھی ضروری ہے تب جا کر صحیح معنی تقسیم ہو سکتی ہے، اسی لئے مصنف نے العلم النصور سے تعیین مقسم اور الحاضر عند المدرک سے تعریف مقسم کو بیان کیا اور والحق انه من اجلی البدیہیات سے خاصہ اولیٰ کو بیان کیا اور نعم لتفیج حقیقہ عسیر جدا سے خاصہ ثانیہ کو بیان کیا اور اس عبارت کا خاصہ بننا تقریر ثانی کے اعتبار سے نہ کہ تقریر اول کے اعتبار سے، تقریر اول کے اعتبار سے اس لئے نہیں کہ تقریر اول کے اعتبار سے یہ علم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماسوائے علم میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ خاصہ اسے کہتے ہیں ما یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ لہذا یہ تقریر ثانی کے اعتبار سے چونکہ خاصہ بنتا ہے لہذا یہی تقریر بہتر اور اولیٰ ہے۔

نائبہ فان کان اعتقاد النسبة والافتصور ساذج۔

مصنف کی اس عبارت سے دو غرضیں ہیں۔

(۱) غرض جلی (۲) غرض خفی

غرض جلی: یہ ہے کہ تعریف علم کے بعد علم کی تقسیم کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور سازج اور تصدیق۔

وجہ حصر: کہ نسبت نامہ خبر یہ بین لیشین کا اعتقاد اور ازعان ہو گا یا نہ ہو گا اگر ہو تو اس کا نام تصدیق ہے اگر نہ ہو تو اس کا نام ہے تصور سازج۔

نوٹ: تصور اور تصدیق کے اقسام جس کیلئے وجہ حصر یہ ہے کہ جب بھی کسی چیز کا علم حاصل کیا جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں (۱) مفرد ہوگی یا مرکب۔ اگر مفرد ہے تو پھر دو حال سے نہیں۔ محسوسات کی قبیل سے ہوگی یا معقولات کی قبیل سے، اگر محسوسات کی قبیل سے ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں حاضر ہوگی یا غائب، اگر حاضر ہو تو یہ علم اور ادراک کا پہلا قسم ہے جس کا نام احساس ہے اور اگر محسوس ہو کر غائب ہو تو ادراک کا دوسرا قسم ہے جس کا نام تخیل ہے۔ اور اگر معقولات کے قبیل سے ہو پھر دو حال سے خالی نہیں جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہو تو دو حال سے خالی نہیں مجرد عن العادہ ہوگی یا نہیں

اگر مجرد عن العادہ ہو تو یہ علم کی تیسری قسم ہے جس کا نام علم نوہم ہے اور اگر مجرد عن العادہ ہو یا کلی ہو تو ہر دونوں صورتوں میں یہ علم کا چوتھا قسم ہے جس کا نام عقل ہے اور اگر مرکب ہو پھر دو حال سے خالی نہیں مرکب تام ہوگا یا مرکب ناقص اگر مرکب ناقص ہو تو یہ علم کی پانچویں قسم ہے جس کیلئے کوئی مستقل نام نہیں اور اگر مرکب تام ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں مرکب تام خبری ہوگی یا انشائی اگر انشائی ہو تو یہ علم کی چھٹی قسم ہے جس کا اصطلاح میں کوئی مستقل نام نہیں اور اگر مرکب تام خبری ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس میں صدق اور کذب کا حکم لگایا گیا ہوگا یا نہیں اگر صدق اور کذب کا حکم نہ لگایا گیا ہو تو یہ علم کی ساتویں قسم ہے جس کا نام تخیل ہے اور اگر

صدق و کذب کا حکم کیا گیا ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں جانب مخالف کا احتمال ہو گا یا نہ ہو گا اگر جانب مخالف کا احتمال ہو تو پھر یہ تین حال سے خالی نہیں جانب مخالف یقین ہو گا دونوں جانب مساوی ہوگی۔ یا ایک جانب مرجوح اور دوسری رائج ہوگی۔

اگر جانب مخالف کا یقین ہو تو یہ علم کی آٹھویں قسم جس کا نام تکذیب و انکار ہے

اگر دونوں جانب مساوی ہوں تو یہ علم کی نوویں قسم ہے جس کا نام شک ہے

اور اگر ایک جانب مرجوح ہو دوسری رائج ہو تو رائج یہ دسویں قسم ہے جس کا نام ظن غالب ہے اور جانب مرجوح یہ گیارہویں قسم ہے جس کا نام وہم ہے

اور اگر جانب مخالف کا بالکل احتمال نہ ہو تو یہ جزم ہے تو جزم پھر دو حال سے خالی نہیں اس میں صدق و کذب واقع نفس الامر کی کے مطابق ہو گا یا نہیں

اگر مطابق ہو تو یہ علم کی بارہویں قسم جس کا نام جہل مرکب ہے اگر واقع کے مطابق ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ تشکیک مشکک سے اس کا زوال ہو گا یا نہیں

اگر زوال ہو تو یہ علم کا تیرہواں قسم ہے جس کا نام تعلید منقطعہ ہے اور اگر اس کا زوال نہ ہو تو یہ

یقین ہے پھر یقین تین حال سے خالی نہیں یا تو یقین تجربہ سے حاصل ہو گا یا دلائل سے حاصل ہو گا

یا مشاہدہ سے حاصل ہو گا اگر تجربہ سے حاصل ہو تو یہ علم کی چودھویں قسم ہے جس کا نام حق البقین

ہے اور اگر دلائل سے حاصل ہو تو یہ علم کی پندرہویں قسم ہے جس کا نام علم البقین ہے اگر مشاہدہ

کے ذریعے سے حاصل ہو تو یہ علم کی سولہویں قسم ہے جس کا نام عین البقین ہے یہ علم کی کل سولہ

قسمیں ہوں جن میں سے نو اقسام تصور کی ہیں

اور سات اقسام تصدیق کی ہیں۔ تصور کی نو اقسام یہ ہیں۔ (۱) احساس (۲) تخیل (۳) توہم

(۴) تعقل (۵) مرکب ناقص (۶) مرکب تام انشائی (۷) تخیل (۸) شک (۹) وہم۔

اور تصدیق کی سات قسمیں یہ ہیں۔ (۱) تکذیب و انکار (۲) ظن (۳) جہل مرکب (۴)

تعلید (۵) حق البقین (۶) علم البقین (۷) عین البقین۔ باقی رہی یہ بات کہ مصنف نے

تصدیق کی تعریف سے تصور کی ان نو قسموں کو کیسے خارج کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے یہ تعریف کی ان کمان اعتقاداً النسبہ خبریہ فتصدیق۔ تو اس تعریف میں لفظ نسبت آیا ہے۔ جس سے تصور کی پہلی چار قسمیں نکل گئیں کیونکہ انکے اندر نسبت سرے سے ہوتی ہی نہیں اور لفظ خبریت سے تصور کا پانچواں اور چھٹا قسم نکل گیا۔ پانچویں قسم تو اس لئے کہ اس میں نسبت ناقصہ ہے اور چھٹی قسم اس لئے خارج ہو گئی کہ اس میں ربط نسبت انشائی ہے۔ نیز اعتقاد سے تصور کی آخری تین قسمیں تخیل، شک اور وہم خارج ہو گئے اور علم کی باقی اقسام یعنی تصدیق اقسام اس میں داخل رہیں گی باقی رہی یہ بات نو اقسام جو تصور کی خارج ہوئیں تصدیق کی تعریف سے و الا فتصور سادج میں یہ کیسے داخل ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ عبارت میں الا جو ہے یہ تامہ ہے اصل عبارت یہ ہے ان لم یکن اعتقاداً النسبہ خبریہ فتصور نفی کی تین صورتیں ہیں۔

(۱) سرے سے نسبت نہ ہو تو اس میں تصور کی پہلی چار قسمیں خارج ہو گئیں۔

(۲) نسبت تو ہو مگر تامہ نہ ہو اس میں تصور کی پانچویں قسم داخل ہو گئی اور خبریت نہ ہو تو چھٹی قسم داخل ہو جائیگی۔

(۳) نسبت تامہ خبریہ کا اعتقاد نہ ہو اس سے تین قسمیں تخیل، شک، وہم داخل ہو جائیگی۔

فرض خفی: صاحب سلم کی چند اختلافی مسائل میں ما هو المذهب المختار کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

پہلا مسئلہ اختلافیہ: مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ تصدیق کی حقیقت اور مامیت کے بارے میں تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذهب: جمہور حکماء کا کہ تصدیق صرف حکم کا نام ہے تصدیق عین حکم ہے اور حکم عین تصدیق ہے۔

دوسرا مذهب: امام رازی کا کہ تصدیق تصورات مثلاً اور حکم کے مجموعے کا نام ہے۔

تیسرا مذهب: صاحب کشاف اور مطالع کا ہے کہ تصدیق تصورات کے مجموعہ بشرط الحکم کا نام ہے۔

نتیجہ: حکماء اور امام رازی کے مذہب میں تین فرق ہیں۔

پہلا فرق: حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے اور امام رازی کے نزدیک تصدیق مرکب ہے۔

دوسرا فرق: حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے۔ اور امام رازی کے نزدیک شرط تصدیق ہے۔
تیسرا فرق: حکماء کے نزدیک تصورات ثلاثہ شرط ہیں تصدیق کی اور امام رازی کے نزدیک شرط تصدیق ہیں۔

نتیجہ: حکماء اور صاحب کشاف علامہ زحشری کے نزدیک تین فرق ہیں۔

(۱) حکماء کے نزدیک تصدیق بسیط ہے جب کہ علامہ زحشری کے نزدیک مرکب تصورات ثلاثہ سے۔

(۲) حکماء کے نزدیک حکم عین تصدیق ہے اور علامہ زحشری کے نزدیک حکم یہ شرط تصدیق ہے۔

(۳) حکماء کے نزدیک تصورات ثلاثہ شرط تصدیق ہیں اور علامہ زحشری کے نزدیک تصورات

ثلاثہ میں سے ہر تصور جزء تصدیق ہے۔ صاحب سلم لفظ تصدیق کے بعد لفظ حکم کو معطوف بحرف

تفسیر لاکر اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک اس مسئلہ میں جمہور کا مذہب مختار ہے۔ جمہور حکماء کے

مذہب مختار ہونے پر پہلی دلیل

پہلی دلیل: جس سے پہلے تمہید اور مقدموں کا سمجھنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولیٰ: جب بھی کوئی چیز دو یا دو سے زائد اجزاء سے مرکب ہو تو وہ دو حال سے خالی

نہیں۔ (۱) اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج اور افتقار کا پایا جائے گا یا نہیں اگر پایا جائے تو یہ

مرکب حقیقی واقعی نفس الامری ہے اور اگر نہ پایا جائے تو یہ مرکب اعتباری اور فرضی ہے۔

مقدمہ ثانیہ: اس بات پر تمام مناطقہ کا اتفاق ہے کہ تصدیق ایک واقعی نفس الامری ہے

اعتباری اور فرضی نہیں۔ ان مقدمتین کے بعد دلیل کی تقریر ہے کہ اس بات کو تسلیم کر لیں کہ

تصدیق صرف حکم کا نام ہے حکم عین تصدیق ہے اگر تصدیق کو عین حکم نہ مانا جائے بلکہ تصدیق کو

مرکب مانا جائے تو تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ سے یہ تصورات ثلاثہ اور حکم تصدیق کے اجزاء

ہوں گے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اجزاء کے درمیان علاقہ احتیاج و افتقار کا قطعاً نہیں پایا جاسکتا

لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ ان سے مرکب شدہ تصدیق بھی ایک امر اعتباری ہوگی اور بحکم مقدمہ ثانیہ

تصدیق کا امر اعتباری اور فرضی ہونا باطل ہے۔ اور تصدیق ایک واقعی نفس الامری ہے لہذا تسلیم

کرنا پڑے گا کہ تصدیق مرکب نہیں بلکہ صرف حکم کا نام ہے۔

دلیل ثانی: جس سے پہلے بھی تمہید ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ: تصور سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق کو تصدیق سے حاصل کیا جاتا ہے۔ اس کو

یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ تصور کو قول شارح اور معرّف سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق کو

حجت سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یعنی اکتساب التصور من التصور و اکتساب التصدیق

من التصدیق اس مقدمہ کے بعد دلیل کی تقریر یہ ہے کہ مان لو تصدیق بسیط ہے عین حکم ہے

اگر نہیں تسلیم کرتے تو تصدیق مرکب ہوگی تصورات مثلاًشہ اور حکم کے مجموعہ سے۔ یا صرف

تصورات مثلاًشہ سے اور جب تصور مثلاًشہ نظری ہوں تو انکو حاصل کیا جائے گا قول شارح سے اور حکم

کو حاصل کیا جائے گا حجت سے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق جو ان کے مجموعہ سے مرکب

ہے وہ بھی حاصل ہوگی قول شارح اور حجت سے۔ تو اس وقت لازم آئے گا شئی واحد کیلئے دو

سبب کا ہونا اور یہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل: لہذا

تصدیق کا مرکب ہونا بھی باطل ہوا۔

امام رازی کی دلیل: تصورات مثلاًشہ اور حکم میں تلازم ہے حکم اور تصدیق تحقق ہوگی اب

جب تصدیق تصورات مثلاًشہ اور حکم کے تحقق ہونے کے بعد تحقق ہوگی تو معلوم ہوگا کہ یہی اسکی

ماہیت حقیقت ہے۔

دلیل کا جواب از حکماء: کہ تصورات مثلاًشہ اور حکم کے درمیان تلازم قطعاً تسلیم نہیں

کرتے۔ اس لئے کہ صورت شک میں تصورات مثلاًشہ تحقق ہوتے ہیں مگر حکم تحقق نہیں ہوتا امام

رازی کے مذہب کے ضعف پر علماء نے کافی دلائل دیئے ہیں۔

پہلی دلیل: تو یہی اگر اس تصدیق کو مرکب مانا جائے تو تصدیق کا امر اعتباری ہونا لازم

آئے گا حالانکہ تصدیق امر واقعی ہے اور دارین کی فوز و فلاح کا مدار اسی پر ہے۔

دوسری دلیل: کہ امام رازی کے مذہب پر تو علم کی تصور اور تصدیق کی طرف تقسیم کی جو غرض

ہے وہ فوت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اس تقسیم کی غرض یہ تھی کہ اکتساب کے طریقوں میں امتیاز ہو جائے کہ تصور مکتب ہے معرف سے اور تصدیق مکتب ہے حجت سے امام رازیؒ کے مذہب تصدیق کا بھی مکتب ہوگی معرف سے اور کبھی مکتب ہوگی حجت سے جبکہ حکماء کے مذہب میں کوئی اس قسم کی خرابی لازم نہیں آتی۔

تیسری دلیل: کہ امام رازیؒ کے مذہب کے مطابق علم کا حصر تصور اور تصدیق میں نہیں رہے گا اس لئے کہ ان کے نزدیک تصدیق میں نسبت کا تصور حکم کے ساتھ نہ یہ تصور ہے کیونکہ ان میں اذعان معتبر ہے اور نہ تصدیق ہے اس لئے کہ نسبت کا اذعان نہیں۔

چوتھی دلیل: امام رازیؒ کے مذہب کے مطابق علم کا حقائق متباینہ سے مرکب ہونا لازم آئے گا و التالی باطل بالبداهہ ہے، اذریان ملازمہ یہ ہے کہ جب تصدیق مرکب ہوگا تصورات مثلاً سے تو موضوع کی صورت یہ مقولہ جو ہر میں سے ہے اور محمول کسی صورت مقولہ منع میں سے ہے۔ اور صورت نہیہ مقولہ اضافت میں سے ہے۔ اور یہی اجزاء ہیں تصدیق کیلئے اور چونکہ ان اجزاء میں علاقہ اشکار و احتیاج کا نہیں پایا جاتا تو یہ اجزاء اعتباریہ ہوئے اور قاعدہ ہے کہ اقسام کی ترکیب مستلزم ہوا کرتی ہے مقسم کی ترکیب کو۔ لہذا علم بھی مرکب ہوا ان حقائق متباینہ سے۔

پانچویں دلیل: لو كان العلم مرکباً لزمت التعدد فی المقسم والتالی باطل فاما مقدم مثله اما بطلان التالی فلان المعتر فی المقسم هو الوحدة بناءً علی تعريف المقسم اعنی احداث الکثرة فی الامر الواحدا لمیهم او ضم القیودات الخاصة الی الامر الواحد المشترك اما وجه الملازمة انه لما كان التصدیق مرکباً یکون التعدد فیہ معتبراً و التعدد فی القسم انما یکون اذا كان المقسم متعددأ۔

تیسرا مذہب صاحب کشاف اور شارح مطالب کی دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ حکم کو مختلف عنوانات سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ (۱) ابقاع النسبة (۲) انتزاع النسبة (۳) ادراك النسبة ان تعبیرات سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم فعل من افعال النفس ہے یعنی غیر ادراک ہے۔ اب اگر حکم تصدیق کیلئے جزء ہو کما قال الرازی تو لازم آتا ہے تصدیق کا

ادراک اور غیر ادراک سے مرکب ہونا جو کہ باطل ہے۔ اور اگر حکم عین تصدیق ہو کما قال الحكماء تو لازم آتا ہے تصدیق کا غیر ادراک ہونا اور یہ بھی محال اور باطل ہے۔

جواب از حکماء: کہ ٹھیک ہے حکم کے عنوانات اگرچہ مختلف ہیں جس سے حکم کا فعل من افعال النفس ہونے کا مغالطہ لگتا ہے اگر حقیقت میں حکم فعل من افعال النفس نہیں بلکہ ادراک ہے لہذا جب بنیاد علی باطل ہے تو تعمیر سب کی سب فاسد اور باطل ہوئی۔

﴿وہما نوعان متباہنان﴾

یہ عبارت مصنف کی شک آنسی کی مقدمات میں سے مقدمہ اولیٰ ہے۔ جس سے فرض مصنفؒ کی ایک اختلافی مسئلہ میں ما هو المختار کو بیان کرنا ہے اور

مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ آیا تصور اور تصدیق کے درمیان تباہن ذاتی یا اتحاد ذاتی اور تباہن اعتباری ہے۔ جس میں دو مذہب ہیں (۱) متحدین کا (۲) متاخرین علماء کا۔

پہلا مذہب متقدمین علماء کا یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباہن ذاتی اور اتحاد بحسب المحقق ہے یعنی مطلق علم ایک جنس ہے اور تصور اور تصدیق اسکی دونوں عین ہیں جن کے درمیان تباہن ذاتی ہے اس لئے کہ اسکی حقیقتیں مختلف ہیں۔ تصور کی حقیقت ادراک ہلا حکم کا نام ہے اور تصدیق کی حقیقت ادراک مع الحکم کا نام ہے۔ البتہ یہ دونوں بحسب المحقق متحد ہیں کہ دونوں کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہے۔

دوسرا مذہب متاخرین: کہ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی اور تباہن بحسب المحقق ہے یعنی مطلق علم ایک نوع ہے اور تصور اور تصدیق اسکے دو فرد ہیں جن کی حقیقت ایک ہی ہے البتہ دونوں میں فرق متعلق کے لحاظ سے ہے کہ تصور کا متعلق نسبت تہمید یہ اور تصدیق کا نسبت تامہ خبریہ ہے۔

مصنفؒ نے محاکمہ کیا اور متحدین کے حق میں فیصلہ دیا اور کہا ہما نوعان متباہنان من الادراک ضرورہ۔ کہ تصور اور تصدیق ادراک کے دو تباہن نوعیں ہیں۔ اس صورت میں

من الادراك جار مجرور نوعان کے متعلق ہوگی۔ اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباہی ذاتی پر کیا دلیل ہے۔

جواب: صاحب سلم نے لفظ ضرورۃ سے جواب دیا کہ تصور اور تصدیق کے درمیان تباہی ذاتی کا ہونا بدیہی ہے اور بدیہی محتاج الی الدلیل نہیں ہوتا البتہ علماء اور شراح نے اس پر دلیل دی ہے جس سے پہلے یہ ضابطہ سمجھیں کہ اختلاف اللازم مستلزم لاختلاف الملزوم:

دلیل کی تقریر: یہ ہے کہ تصور کے متعلق قاعدہ ہے کہ التصور بتعلق بكل شئی اس سے معلوم ہوا کہ تصور کے لوازم میں سے ایک لازم عموم ہے اور تصدیق کا متعلق ہے نسبت تامہ خبر یہ جس کے لوازم میں سے ایک لازم خاص ہے اور بنا بر ضابطہ اختلاف لوازم مستلزم ہوتا ہے اختلاف ملزوم کو لہذا تصور اور تصدیق جو ملزوم ہیں انکے درمیان اختلاف اور تباہی ذاتی ہوگا۔

سوال: ہم آپ کے ضابطہ کو تسلیم نہیں کرتے کہ اختلاف لوازم مستلزم ہو۔ اختلاف ملزوم کو جیسے جیسی کے لوازم میں سے سوا ہے اور رومی کے لوازم میں سے بیاض ہے انکے لوازم میں اگرچہ اختلاف ہے لیکن انکے ملزومات میں کوئی اختلاف نہیں۔

جواب: لوازم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لوازم ماہیت (۲) لوازم صنف - ماہیت کے لوازم کے اختلاف تو یقیناً ملزومات کے اختلاف پر دال ہوتا ہے البتہ صنف کے لوازم کا اختلاف ملزومات کے اختلاف پر دال نہیں اور مادہ نقض میں سواد و بیاض صنف کے لوازم میں سے ہیں۔ اور فی ما نحن فیہ میں عموم و خصوص ماہیت تصور ماہیت تصدیق کے لوازم ہیں کہ انکا اختلاف یقیناً ملزومات کے اختلاف پر دال ہوتا ہے اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ تمہارے پاس کیا دلیل ہے کہ عموم و خصوص ماہیت تصدیق و تصور کے لوازم میں سے ہے۔

جواب: یہ بات بدیہی ہے کہ عموم و خصوص ماہیت تصور اور ماہیت تصدیق میں سے ہیں۔ چونکہ یہ مذکور دلیل بداهت کی طرف لڑتی تھی اسی وجہ سے صاحب سلم نے ابتداء ہی سے بداهت کا دعویٰ کر دیا۔

متاخرین حضرات کی دلیل: جس سے قبل ایک تمہیدی مقدمہ جان لیں۔

مقدمہ: کہ معنی مصدری کے افراد اقسام ہوتے ہیں جن کو افراد حیہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور افراد حیہ میں اتحاد ذاتی اور تباہین بحسب المعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ضرب ایک معنی مصدری ہے جسکے افراد ضرب عام ہیں ضرب بکرو، ضرب ہندہ اور ان تمام افراد حیہ میں اتحاد ذاتی اور تباہین بحسب المعلق ہے کہ ضرب زید میں ضرب کا تعلق زید کے ساتھ ضرب عمرو میں ضرب کا تعلق عمرو کے ساتھ اس مطلق کے اعتبار سے تباہین ہے مگر ضرب سب میں ایک ہے۔

دلیل کی تقریر: یہ ہے کہ تصور اور تصدیق یہ دونوں علم کی افراد حیہ ہیں اسلئے کہ علم کا معنی حصول صورۃ الشئی فی العقل اور علم اس معنی کے اعتبار سے معنی مصدری ہے لہذا اس کے دونوں قسم افراد حیہ کہلائیں گے اور آپ نے ابھی قاعدہ پڑھ لیا کہ ان میں اتحاد ذاتی اور تباہین بحسب المعلق ہوتا ہے۔

دلیل کا جواب: از حقد میں کہ ہم علم کا یہ معنی حصول صورت الشئی نہیں لیتے بلکہ الحاضر عند المدرك لیتے ہیں یا الصورۃ الحاصلة من الشئی عند العقل اور جب علم اس معنی کے اعتبار سے مصدری نہیں تو تصور اور تصدیق اسکے افراد حیہ ہوں گے۔ تو لہذا اتحاد ذاتی بھی نہیں ہوگا۔

سوال: نوعان کے بعد لفظ متباہنان کا ذکر کرنا لغو اور مستدرک ہے اس لئے کہ نوعین ہمیشہ متباہنین ہی ہوا کرتی ہیں۔ اس لئے کہ نوعین میں میز فصل ہوا کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ چیز جس میں امتیاز ہو فصول کے ساتھ وہ متباہین ہوا کرتی ہیں۔

جواب اول: لفظ متباہنان کا ذکر کرنا لغو اور مستدرک نہیں اس لئے کہ یہاں پر تباہین سے جو مراد ہے وہ تباہین باعتبار حمل کے ہے اور لفظ نوعان سے جو تباہین مستفاد ہوتا ہے وہ باعتبار ماہیت اور مفہوم کے ہے۔ کیونکہ بہت ساری دونوں متباہنین ہوتی ہیں۔ ماہیت اور مفہوم ہی مگر ان کا ایک دوسرے پر حمل صحیح ہوتا ہے۔

جواب ثانی: متباہنین سے مراد تباہین فی المصادق ہے جب کہ نوعین متباہنین باعتبار ماہیت کے

ہوتی ہے اور حمد ہوتی ہیں مصداق میں جیسے کا تب اور ضاحک یہ دونوں ہیں لیکن یہ ایک دوسرے پر مصداق ہیں جیسے زید پر یہ دونوں مصداق آتی ہیں تو مصنف اگر فقط نوعان کہہ دیتے تو کوئی سمجھنے والا یہ سمجھ سکتا تھا کہ شاید تصور اور تصدیق کی اس طرح کی دونوں ہیں۔ مصنف نے اس وہم کو دور کر کے فرمایا متباہان کہ حطر یہ دونوں ماہیت میں متباہان ہیں اسی طرح یہ متباہان ہیں مصداق میں جیسے انسان اور حمار۔

جواب ثالث: مصنف لفظ متباہان سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں جو سوال نوعان پر وارد ہوتا تھا۔ کہ ہم تصور اور تصدیق کو نو معین مانتے ہی نہیں بلکہ یہ جنسان ہیں اس لئے کہ ہر ایک کے تحت متعدد اور مختلف انواع موجود ہیں۔ تصدیق کے تحت چار انواع ہیں۔

(۱) ظن (۲) تقلید (۳) جہل مرکب (۴) یقین۔ اور اسی طرح تصور کے تحت انواع سب سے ہیں۔ (۱) شک (۲) وہم (۳) تخیل (۴) انکار (۵) نقل (۶) احساس (۷) نوہم۔ لہذا جب ہر ایک کے تحت انواع ہوئی تو یہ جنس ہوئیں مصنف کو کہنا چاہیے تھا فال تصور و التصدیق جنسان کا نوعان

جواب: مصنف نے جواب دیا اپنے قول متباہان سے جواب کا حاصل یہ ہے کہ نوعان سے مراد متباہان ہے عام ازیں کہ وہ نوعان ہوں یا جنسان ہوں۔

﴿نعم لا حجر فی التصور فی تعلق بكل شئی﴾

صاحب سلم کی اس عبارت سے تین اغراض ہیں۔

پہلی غرض: شک آنی شک مشہور کے مقدمہ ثانیہ کا بیان کرنا ہے۔

دوسری غرض: ایک متوہم کے توہم کو دور کرنا ہے۔

سوال: جب تصور اور تصدیق کے درمیان تباہان ہے تو پھر تصور کا تصدیق سے تعلق نہیں ہونا چاہیے حالانکہ تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ مصنف نے اس وہم کو دور کرتے ہوئے فرمایا۔

جواب: نعم لا حجر فی التصور فی تعلق بكل شئی جس کا حاصل یہ ہے کہ دو چیزوں میں

منافات کا ہونا ذات کو قطعاً مستلزم نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے ساتھ تعلق ہی نہ ہو بلکہ منافات کے ہوتے ہوئے ایک شئی کا دوسرے شئی کے ساتھ تعلق ہو سکتا ہے لہذا تصور بھی ایک چیز ہے اور ایک شئی ہے جس کا تعلق اپنی ذات سے بھی ہے اور اپنی تقیض سے بھی۔

نوٹ: من الادراک کے جار مجرور کا تعلق کس کے ساتھ ہے جس کے بارے دو احتمال ہیں۔ (۱) اسی کا متعلق نوعان ہے۔ (۲) اس کا متعلق متبائنان ہے۔ احتمال اول میں جمہور کی تائید ہوگی کہ تصور اور تصدیق دونوں علم ہیں اور دونوں ادراک ہیں اسلئے کہ معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں ہیں ادراک کی جس سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ دونوں علم اور ادراک ہیں اور اگر احتمال ثانی ہو تو میرزا ہد اور محقق طوسی کی تائید ہو جائیگی۔ جو کہتے ہیں تصور علم اور ادراک ہے مگر تصدیق علم نہیں بلکہ لواحقات علم اور لواحقات ادراک میں سے ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ تائید کیسے ہوگی وہ اس طرح ہوگی کہ من الادراک میں من سبب ہے مگر معنی یہ ہوگا کہ تصور اور تصدیق دونوں متباین ہیں بسبب ادراک کے یعنی ان میں تباہی بسبب ادراک کے ہے اس طرح کہ تصور ادراک ہے اور تصدیق ادراک نہیں بلکہ لواحقات ادراک میں سے ہے۔

تیسری فرض: مصنف متاخرین کے دعویٰ ثانیہ کو رد کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کا متعلق ایک نہیں ہو سکتا۔ مصنف رد کرتے ہوئے کہا نعم لاحجور فی التصور۔

چوتھی فرض: یہ ہے کہ ایک اور وہم کو رد کرنا ہے کہ تصدیق کا متعلق یہ متباین ہے تصور کے متعلق کے اسلئے کہ اگر دونوں میں سے ہر ایک کا متعلق ایک ہوتا تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد لازم آئے گا کیونکہ اتحاد محقق مستلزم اتحاد محقق کو اور یہ بات ظاہر ہے کہ تصور اور تصدیق کا متحد ہونا باطل ہے مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا نعم لاحجور فی التصور کہ تصور اور تصدیق دونوں کا متعلق ایک ہے اور ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ محقق کا اتحاد مستلزم ہو محقق کے اتحاد کو اسلئے کہ بسا اوقات ہمیں متبائن ہوتی ہیں۔ باوجودیکہ متعلق میں اتحاد ہوتا ہے جیسے نوم اور بفظہ کہ دونوں کے درمیان تباہی ذاتی ہے باوجود اس کے کہ دونوں کا متعلق ایک

ہے وہ حیوان کے افراد۔

قلم: تصور سے مراد مطلق تصور ہے نہ کہ تصور مطلق اس لئے کہ تصور مطلق وہ شئی مطلق ہے اور شئی مطلق کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ اس پر جمیع افراد کا حکم جاری ہوتا ہے۔ ہر ہر فرد کا حکم نہیں اور تصور مطلق یہ بھی ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوگا اور جمیع افراد تصور کے ہر شئی کے ساتھ متعلق ہونا باطل ہے کیونکہ بعض اشیاء میں سے واجب تعالیٰ بھی ہیں۔ تو لازم آئے گا کہ تصور مطلق کا جمیع افراد کے متعلق ہونا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حالانکہ معصفاً ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ باری تعالیٰ منصور بالکنہ اور منصور بکنہ نہیں ہوتے اور اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ منصور بالکنہ اور منصور بکنہ بھی ہوتے ہیں تو ان دونوں عبارتوں میں تضاد اور منافات ہے۔

فیض: یہ مصنفؒ کی کلام بھی جموٹی ہوئی۔ کیونکہ براہین قاطعہ سے یہ ثابت ہے کہ تصور بالکنہ اور تصور بکنہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ ہرگز متعلق نہیں۔

فیض: تصور مطلق ہر شئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ تو اس وقت اقسام سبعہ کا تعلق ہو تصور کے ساتھ یعنی تعقل، احساس، توہم، شک، وہم، تخیل، انکار کا ہر چیز کے ساتھ تعلق ہوگا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ پہلی اقسام ثلاثہ نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ متعلق نہیں۔ اسی طرح اربعہ اخیرہ نسبت سے متعلق نہیں اس لئے ہم نے تصور سے مراد مطلق تصور لیا ہے جس سے یہ سوال مندرج ہو جاتا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے تصور سے مراد مطلق تصور ہے اور مطلق تصور مطلق الٰہی ہے اور مطلق الٰہی پر جس طرح جمیع افراد کا حکم جاری ہوتا ہے اسی طرح ہر فرد کا حکم بھی جاری ہوتا ہے۔ لہذا تصور بالکنہ اور بکنہ اگر چہ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق نہیں لیکن تصور بالوجہ اور تصور بوجہ کے ساتھ ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہے لہذا مطلق تصور ذات واجب تعالیٰ کے ساتھ متعلق ہوگا ورنہ دوں کے ضمن میں فلا یلزم التذاف بین العبارتین و کذا لک لا یکون ذالک الکلام کا ذبا فی نفسہ و ایضاً لما تعلق الاقسام الثلاثة الاول بالمفرد فتعلق مطلق التصور بالمفرد فی ضمن تلك الاقسام و کذا لک لما تعلق الاقسام الاربعہ الاخیرہ بالنسبة و يتعلق مطلق التصور بالنسبة فی ضمن تلك الاقسام الاربعہ۔

ثانیہ تصور سے مراد صدق ہے اور اسی طرح بتعلق بکل ہشی۔ کل ہشی، کا صدق مراد نہیں بلکہ مفہوم مراد ہے باقی رہی یہ بات کہ جب انکا تعلق ہر شئی کے صدق کے ساتھ نہیں مفہوم کے ساتھ ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہ اصل میں ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال یہ ہر شئی سے اسکا صدق مراد ہوا اور ان اشیاء میں سے ایک تصدیق بھی ہے تو تصور کا تعلق تصدیق کے صدق کے ساتھ بھی ہوگا۔ حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ تصدیق کا صدق وہ علم حضوری کا معلوم ہے جب اس سے تصور متعلق ہوگا تو اب یہ علم حصولی کا معلوم بن جائے گا تو لازم آئے گا جو علم حضوری کا معلوم تھا اس کا علم حصولی کیلئے معلوم ہونا یہ اجتماع نقیضین کی وجہ سے باطل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اجتماع نقیضین کیسے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جو علم حضوری کا معلوم ہوتا ہے وہ حاضر بنفسہ ہوتا ہے اور حاضر بالذات ہوتا ہے اور علم حصولی کا جو معلوم ہوتا ہے وہ حاضر بواسطہ صورت کے ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حاضر بالذات بلا واسطہ صورت اور حاضر بواسطہ صورت میں یقیناً تضاد ہے نیز حاضر بالذات اور حاضر لا بالذات میں بھی یقیناً تناقض اور تعارض ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہر شئی سے مراد اسکا صدق نہیں بلکہ ہر شئی کا مفہوم مراد ہے۔

﴿وہمنا شک مشہور و هو ان العلم﴾

صاحب سلم متاخرین کی جانب سے حقد میں پروار ہونے والے شک مشہور کو نقل کر رہے ہیں اس شک مشہور کی دو طرح تقریریں کی جاتی ہیں۔

(۱) مصدق بہ یعنی نسبت تامہ خبریہ کے لحاظ سے۔ (۲) نفس تصدیق کے لحاظ سے۔

شک کی پہلی تقریر مصدق بہ یعنی نسبت تامہ خبریہ کے لحاظ سے اور دوسری تقریر نفس تصدیق کے لحاظ سے۔ شک کی پہلی تقریر مصدق بہ کے لحاظ سے ہے۔ یہ پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ: التصور بتعلق بکل ہشی۔ - **مقدمہ ثانیہ:** العلم والمعلوم متحدان

بالذات۔ **مقدمہ ثالثہ:** التصور نوعان متباہینان بالذات۔ **مقدمہ رابعہ:** حصول

الاشیاء بانفسها حق۔ مقدمہ خامسہ: متحد المتحد متحد۔

ان مقدمات خمسہ کے بعد اب شک کی تقریر یہ ہے کہ ہم بحکم مقدمہ اولیٰ نسبت تامہ خبریہ کا تصور کرتے ہیں۔ اور بحکم مقدمہ رابعہ نفس نسبت تامہ خبریہ معلوم ہوگی۔ اور تصور اس کا علم ہوگا اور بحکم مقدمہ ثانیہ نسبت تامہ خبریہ اور اسکے تصور میں علم اور معلوم ہونے کی وجہ سے اتحاد ذاتی ہوگا اور جب نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ معلوم ہو جائے گی اور تصدیق اس کا علم ہوگا تو دو نسبت تامہ خبریہ اور تصدیق میں علم اور معلوم ہونے کی وجہ سے بحکم مقدمہ ثانیہ اتحاد ذاتی ہوگا۔ لہذا تصدیق کا اتحاد ذاتی ہوا نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ اور نسبت تامہ خبریہ کا اتحاد ذاتی ہوا تصور کے ساتھ اور بحکم مقدمہ خامسہ متحد المتحد متحد تو تصور اور تصدیق دونوں کے درمیان اتحاد ذاتی ہوگا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالثہ دونوں میں تاخیر ذاتی ہے۔ وہاں ہذا الاجتماع النقیضین جو کہ باطل ہے اور اس میں باقی مقدمات تو مسلم ہیں صرف مقدمہ ثالثہ باطل ہے کیونکہ اسی ہی کی وجہ سے اجتماع نقیضین کی خرابی لازم آتی ہے لہذا تصور اور تصدیق کے درمیان تباہی ذاتی کا قول کرنا صحیح ہوا۔

سوال: شک کی یہ تقریر اول نفس کتاب سے معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ عبارت کتاب میں نفس تصدیق کا لفظ ہے مصدق یہ کا لفظ نہیں۔

جواب: صاحب سلم نے اپنے منہیہ میں کہا اعلم انه قد تكرر شبهه باعتبار نفس التصديق وحينئذ فالجواب الى آخره: اس سے پتہ چلا متن میں جو تقریر ہے وہ باعتبار نفس تصدیق کے نہیں بلکہ مصدق یہ کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے صاحب سلم نے شک کی تقریر ثانی کا جواب منہیہ کے اندر پیش کیا ہے جس کو آگے چل کر بیان کیا جائے گا اور حل آتی بھی شک کی تقریر اول پر تو منطبق ہو سکتا ہے لیکن تقریر ثانی پر منطبق نہیں ہوتا کیونکہ حل آتی میں نوم اور بیقظہ کی ایک مثال پیش کی گئی ہے جس میں تین چیزیں دو عارض اور ایک معروض نوم اور بیقظہ یہ دونوں عارض ہوتی ہیں ذات معروض کو۔ ان تینوں چیزوں کا تحقق تقریر اول میں تو ہے کہ اس میں

علمیہ کی قسم ہے اور جس تصور اور تصدیق کے درمیان تغایر ذاتی ہے وہ علم بمعنی حالت ادراکیہ کی قسم ہے لہذا جہاں تغایر ذاتی ہے وہاں اتحاد ذاتی نہ ہوا اور جہاں اتحاد ذاتی ہے وہاں تغایر ذاتی نہ ہوا تو اجتماع غلط نہیں بھی نہ ہوا اس پر سوال ہوگا۔

سوال: علم کے یہ جو معنی بیان کئے گئے ہیں یہ دونوں آپس میں مشترک ہیں یا حقیقت اور مجاز

ہیں۔ صاحب سلم نے نہ بعد التفتیش سے لان الحالة الادراکیہ تک

جواب: دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ علم دو معنی میں حقیقت اور مجاز ہے۔ بمعنی حالت ادراکیہ

حقیقی اور بمعنی صورت علمیہ مجازی ہے۔ اس پر سوال ہوگا کہ ان میں علاقہ کون سا ہے۔ کیونکہ معنی

حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ مجاز کا ہونا ضروری ہے۔ صاحب سلم نے لان الحالة

الادراکیہ سے کمال حالۃ الذوق تک جواب پیش کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ علم بمعنی صورت

علمیہ مجازی علم بمعنی حالت ادراکیہ حقیقی کے درمیان علاقہ غلط رابطی اتحادی ہے۔

غلط رابطی اتحادی: کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس قسم کا تعلق ہو جس تعلق

کیجہ سے دونوں کے درمیان ایک قسم کی وحدت پیدا ہو جائے جس کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) دونوں میں سے حقیقی معنی عارض ہو اور مجازی معنی معروض ہو (۲) حقیقت اور مجاز دونوں

عارض ہوں اور کوئی تیسری چیز معروض ہو اور یہاں پر پہلی دوسری صورت مراد ہے کہ صورت علمیہ

اور حالت ادراکیہ عارض ہیں اور تیسری چیز یعنی ذہن معروض ہے انکی حرید تشریح یہ ہے کہ جب

کسی شئی کا ذہن میں حصول ہوتا ہے تو اس صورت کا ذہن میں حاصل ہونے کے بعد ایک قسم کی

کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو عربی میں حالت ادراکیہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور فارسی میں

دائستہ کے ساتھ اور اردو میں سمجھ بوجھ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس حالت ادراکیہ کا

صورت علمیہ کے ساتھ کمال درجے کا اختلاط ہوتا ہے اس اختلاط کیجہ سے صورت کو مجازاً علم کہ دیا

جاتا ہے جیسے کسی تاریک کمرے میں چراغ کو جلانے سے روشنی پیدا ہو جائے تو اس روشنی کا چراغ

کے ساتھ کمال درجے کا اختلاط ہوتا ہے۔ بالکل ایسے ہی حالت ادراکیہ کا صورت علمیہ کے

ساتھ اختلاط ہوتا ہے گویا کہ ذہن بمنزلہ کمرے کے ہے اور سورج بمنزل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ بمنزل روشنی کے ہے۔ صاحب سلم نے مزید جواب کی توضیح کیلئے مثال دی ہے۔ اور فرمایا کہ لحالۃ الذوقیۃ سے فتک الحالۃ تک جس کا حاصل یہ ہے کہ مذوقیات میں سے کسی چیز کو چکھنے کے بعد قوت ذائقہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جس کو حالت ذوقیہ کہا جاتا ہے۔ جس کا صورت ذوقیہ کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے۔ اسکی وجہ سے صورت ذوقیہ پر حالت ادراکیہ کا اطلاق کرنا صحیح ہوتا ہے اور ایسے ہی مسموعات میں سے جب کسی آواز کو سنا جائے تو قوت سامعہ میں ایک خاص قسم کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسکو حالت سمعیہ کہا جاتا ہے۔ جس حالت سمعیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط ہوتا ہے۔ جس اختلاط کی وجہ سے صوت سمعیہ کا حالت سمعیہ پر اطلاق کرنا مجازاً صحیح ہوتا ہے۔ اور ایسے ہی مشمومات کی صورت شیمیہ کا انکی حالت شیمیہ اور کیفیت کے درمیان بھی اسی طرح کا اختلاط ہوتا ہے۔ اور ملبوسات کی صورت لمبیہ کا انکی کیفیت حالت لمبیہ کے ساتھ بھی اختلاط ہوتا ہے جس اختلاط کی وجہ سے صورت شیمیہ اور صورت لمبیہ پر حالت شیمیہ کا اور حالت لمبیہ کا اطلاق کرنا صحیح ہے۔ بالکل ایسے ہی فیما نحن فیہ میں صورت علیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان بھی اتحاد اور اختلاط کی وجہ سے حالت ادراکیہ پر صورت علیہ کا مجازاً اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

فتک الحالۃ فتفاوتہما۔

صاحب سلم نے جواب کا خلاصہ پیش کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ حالت ادراکیہ علم کا حقیقی معنی ہے اور یہ حالت ادراکیہ منقسم ہوتی ہے تصور تصدیق کی طرف اور اس حالت ادراکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ کسی قسم کا کوئی اتحاد ذاتی نہیں ہو سکتا اور ایسے ہی ان کی دونوں قسموں تصور اور تصدیق یعنی حالت ادراکیہ تصور یہ اور حالت ادراکیہ تصدیق کے درمیان کسی قسم کا کوئی اتحاد ذاتی نہیں بلکہ تباین ذاتی ہے لہذا جہاں تصور اور تصدیق کے درمیان تباین ذاتی کا قول کیا گیا ہے وہاں انہی یعنی حالت ادراکیہ کی اقسام کے درمیان تباین مراد ہے اور جہاں پر علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ذاتی

کا قول کیا گیا ہے وہاں پر علم بمعنی صورت علمیہ کے ہے۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جہاں اتحاد ذاتی ہے وہاں بتاین ذاتی نہیں اور جہاں بتاین ذاتی ہے وہاں اتحاد ذاتی نہیں۔

سوال: جب علم بمعنی حالت ادراکیہ کی ہر دونوں قسمیں تصور اور تصدیق کے درمیان بتاین ذاتی ہوا تو ان دونوں کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ نہیں ہونا چاہیے حالانکہ حقیقت میں کے نزدیک ہے اس سے تواجماع یقین لازم آتا ہے؟

جواب: شیشین متباہینین کا تعلق اور عرض شئی واحد کے ساتھ ایک زمانے میں تو ناجائز ہے جب کہ زمانین مختلفین یعنی علی سبیل التعاقب جائز ہے جیسے نوم اور بقضہ کے مابین بتاین طرفی ہے لیکن ان کا تعلق اور عرض علی سبیل التعاقب یکے بعد دیگرے ذات واحد کے ساتھ ہوتا ہے۔

ثم اعلم ان الحل مبنی علی المقدمات الاربعہ۔

احدها ان المتحد مع المعلوم هو العلم بمعنى الصورة العلمية

والثانی: ان الصورة علم مجازا

والثالث: ان العلم حقیقتا هو الحالة الادراکیة

والرابع: ان المنقسم الی التصور والی التصدیق هی الحالة الادراکیة۔

فاشار المصنف الی الاول بقوله ان العلم فی مسئلة الاتحاد وعلی الصورة۔ والی الثانی والثالث اشار بقوله ثم بعد التفیش یعلم ان تلك الصورة الی قوله فتلك الحالة بانہ لما صارت تلك الصورة علما لمخالطتها با الحالة فكان کونها علما مجازا لانها لو لم تكن علما مجازا لما اصارت علما للمخالطة وانه لما صارت الصورة علما لمخالطته با لحالة كانت الحالة علما حقیقا لانها لو لم تكن علما حقیقة لما صارت الصورة علما لمخالطة والی المقدمه الرابعه اشار المصنف بقوله فتلك الحالة تنقسم۔

﴿فتفکر﴾ مصنف نے اس سے چند فوائد کی طرف اشارہ کیا ہے جو کہ مصنف کی

عبارت سے تفکر تک سے حاصل ہوتے ہیں۔

ملاحظہ اول: کہ صاحب سلم اپنی کتاب میں عموماً یہ عادت ہے کہ جب کسی مقترض کے سوال کو نقل کرینگے اس اعتراض کو لفظ شک سے نقل کرتے ہیں قبل اور بعد اس سے نقل نہیں کرتے۔ اسلئے کہ حدیث میں قبل وقال سے منع کیا گیا یعنی باتوں سے منع فرمایا تو مصنف اپنے کما

ل تقویٰ کی وجہ سے ایسے لفظ سے بھی اعتراض کرو یا اور اس کا ذکر کرنا مناسب نہ سمجھا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ہک میں چونکہ دونوں جانبیں مساوی ہوا کرتی ہیں کسی ایک جانب میں تعصب کا پہلو واضح نہیں ہوتا۔

حاشیہ ثانیہ: کہ صاحب سلم جواب کو لفظ احیب سے ذکر نہیں کرتے بلکہ لفظ حل سے ذکر کرتے ہیں۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ احیب مطلق جواب کیلئے ذکر کیا جاتا ہے۔ اور جب کہ حل مطلق جواب کیلئے نہیں بلکہ ایسے جواب کیلئے کہا جاتا ہے جس میں محیب معترض کے اعتراض کے منشاء کو بیان کرے کہ معترض کو غلطی کہاں سے لگی ہے جیسے فیہا نحن فہد میں ہک کے مقدمات غمہ میں سے دوسرے مقدمہ یعنی العلم والمعلوم متحدان بالذات کی صحیح مراد نہ سمجھنے پر ہاک اور معترض کو غلطی لگی ہے کہ معترض اور ہاک نے اس مقدمہ کو عام سمجھا کہ خواہ وہ علم بمعنی صورت علیہ کے ہو یا علم بمعنی حالت اور اکیہ کے ہو حالانکہ اس سے مراد علم بمعنی صورت علیہ ہے نہ کہ علم بمعنی حالت اور اکیہ کے کیونکہ علم بمعنی صورت علیہ کو اپنے معلوم کے ساتھ اتحاد ذاتی ہوتا ہے۔

حاشیہ ثالثہ: جو کہ مصنف کی عبارت علیٰ ما تفردت بہ کے ساتھ ہے جس کو سوال و جواب کی صورت میں سمجھیں۔

سوال: مصنف کا دعویٰ تفرد صحیح نہیں اس لئے کہ اس کا مدار حالت اور اکیہ کے قول کرنے پر ہے حالانکہ جس طرح مصنف حالت اور اکیہ کے قائل ہیں اسی طرح متکلمین اور متاخرین۔ میرزا ابد اور علامہ کوٹلی بھی ہیں لہذا مصنف کا دعویٰ تفرد صحیح نہ ہوا اسکے چند جوابات دیے گئے ہیں۔

جواب اول: شاید مصنف کو ان حضرات کے حالت اور اکیہ کے قائل ہونے کی اطلاع نہ مل سکی ہو لہذا تفرد کا دعویٰ درست ہوا لیکن یہ جواب شان مصنف کے مناسب نہیں۔

جواب ثانی: یہ تفرد کا دعویٰ حالت اور اکیہ کے قول کرنے کے لحاظ سے نہیں بلکہ اسلوب اور طرز اور طریق کے لحاظ سے ہے کہ جس انداز اور اسلوب سے اس حل کو پیش کیا ہے اس انداز سے کسی نے پیش نہیں کیا۔ لہذا مصنف اس میں منفرد ہیں۔

جواب ثالث: کہ واقعہ مصنفؒ اس حل کے پیش کرنے میں منفرد ہیں اور ہر ایک سے منفرد ہونگی وجہ علیحدہ علیحدہ ہے۔

متکلمین سے منفرد ہونگی وجہ یہ ہے انہوں نے حالت ادراکیہ کو قول کیا ہے لیکن وہ صورت علیہ کے قائل نہیں اور صاحب سلم حالت ادراکیہ کو ماننے کے ساتھ ساتھ صورت علیہ کے بھی قائل ہیں لہذا متکلمین سے منفرد اور منفرد ہوئے اور

متاخرین سے وجہ تفرّد کی یہ ہے کہ اگرچہ انہوں نے حالت ادراکیہ کا قول کیا ہے لیکن وہ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی کے قائل ہیں لیکن جان ذاتی کے قائل نہیں جب کہ صاحب سلم حالت ادراکیہ کے قول کرنے کے ساتھ ساتھ تصور اور تصدیق کے درمیان اتحاد ذاتی کے ساتھ ساتھ جان ذاتی کے بھی قائل ہیں۔ اور

مہر زاهد سے وجہ تفرّد کی یہ ہے کہ وہ حالت ادراکیہ کے قول کرنے کے ساتھ تصدیق اور تصور کو علم کے لواحقات سے مانتے ہیں جب کہ صاحب سلم تصور اور تصدیق کو عین علم کے قائل ہیں نہ کہ حالت ادراکیہ کے۔

اور **سلامت کوشچی** سے وجہ تفرّد کی یہی ہے کہ وہ حالت ادراکیہ کے قائل ہیں لیکن حالت ادراکیہ کے صورت کے ساتھ اختلاط کے قائل نہیں جب کہ صاحب سلم حالت ادراکیہ کے قائل ہونے کے ساتھ ساتھ حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط کو بھی مانتے ہیں۔

جواب رابع: صاحب سلم امور ثلاثہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے بھی منفرد ہیں۔ امور ثلاثہ یہ ہیں۔ (۱) حالت ادراکیہ کا قول کرنا۔ (۲) اس بات کا قول کرنا کہ تصور اور تصدیق ادراک کی قسمیں ہیں نہ کہ لواحقات۔ (۳) تصدیق اور تصور کا تعلق شئی واحد کے ساتھ ہے دوزمانوں میں جس طرح کو نوم اور یضکہ کا تعلق ذات واحد کے ساتھ ہے زمانے میں۔ صاحب سلم ان امور ثلاثہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے یکساں اور منفرد ہیں۔ کیونکہ متاخرین کے نزدیک تصور اور تصدیق کا تعلق شئی واحد نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ نہیں بلکہ شبہی کے ساتھ ہے یعنی تصور کا تعلق نسبت

تقدیر کے ساتھ اور تصدیق کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ اور حتمیٰ کے نزدیک اگرچہ تصدیق اور تصور کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہے لیکن وہ تصدیق و تصور کو عین علم نہیں مانتے بلکہ تصور اور تصدیق کو علم کے لواحقات مانتے ہیں۔ لہذا مصنف کا یہ دعویٰ تفرد امور عطا شدہ مجموعہ من حیث المجموعہ کے لحاظ سے ہے جو کہ بالکل صحیح ہے۔

فائدہ رابعہ: جو متعلق ہے مصنف کی عبارت فانہا من حیث الحصول فی الذہن سے کہ تمام اشیاء موجودہ فی الکائنات میں تین اعتبار اور تین مراتب ہیں۔

(۱) کہ اُن اشیاء موجودہ فی الکائنات میں عارض و ضمنی اور عارض خارجی کا لحاظ نہ کیا جائے۔ اس مرتبہ میں شئی کو انشئی من حیث ہی سے تعبیر کرتے ہیں اور اس مرتبہ میں شئی معلوم بالذات کہا جاتا ہے۔

(۲) کسی شئی کا لحاظ اس طور پر کیا جائے کہ عوارض خارجیہ میں سے کسی عارض کا اعتبار کیا جائے یعنی صرف عارض خارجی کا لحاظ ہو اس مرتبہ میں شئی کو انشئی من حیث انہ متصف بالعوارض الخارجیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اسی مرتبہ میں شئی کو معلوم بالعرض کہا جاتا ہے۔

(۳) کسی شئی میں صرف عوارض ذہنیہ میں سے عارض و ضمنی کا اعتبار کیا جائے اس مرتبہ میں شئی کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ انشئی من حیث انہ متصف بالعوارض الذہنیہ نیز اس کو انشئی انہ من قائم بالذہن کے لحاظ کے ساتھ بھی تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس مرتبہ میں شئی کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ انشئی من حیث انہ متصف بالعوارض الذہنیہ انہ قائم بالذہن سے بھی تعبیر کیا جاتا ہے اور اس مرتبہ میں شئی کو علم کہا جاتا ہے صاحب سلم نے فانہا من حیث الحصول فی الذہن سے مرتبہ اولیٰ کی طرف اشارہ کر دیا۔ وجہ اشارہ یہ ہے کہ معلوم کا لفظ مطلق ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد التکامل اور فانہا من حیث سے مراد معلوم بالذات ہوگا اور من حیث القیام بہ علم سے مرتبہ ثالثہ کی طرف اشارہ کر دیا جب کہ مرتبہ ثانیہ کو غایت ظہور کی وجہ سے اشارہ کی ضرورت نہ سمجھتے ہوئے اور اشارہ نہیں کیا۔ اس لئے کہ یہ بات

ظاہر ہے کہ معلوم بالذات کیلئے کوئی چیز معلوم بالعرض بھی ہوگی۔

سوال: اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ شئی کا معلوم بالذات ہونا من حیث ہی کے لحاظ سے ہے تو صاحب سلم کا فائدہ من حیث الحصول فی الذہن کہنا کس طرح درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ صورت کا معلوم ہونا من حیث الحصول فی الذہن کے لحاظ سے ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حصول فی الذہن الشئی من حیث ہو ہو سے ایک امر زائد ہے؟

جواب اول: لفظ حصول اور وجود ان دونوں میں ترادف ہے لہذا حصول ذہنی اور وجود ذہنی میں بھی ترادف ہوگا اور جو معنی وجود ذہنی کا ہوگا وہی معنی حصول ذہنی کا ہوگا اور وجود ذہنی کا بعض محققین نے یہ معنی بیان کیا ہے الشئی من حیث ہو ہو کو وجود ذہنی کہا ہے۔ لہذا حصول ذہنی کا معنی وجود ذہنی ہوگا اب عبارت کا معنی یوں ہوگا الصورة من حیث ہو ہو معلوم بالذات ہے یہ صحیح ہے اور درست ہے۔

جواب ثانی: مرتبہ کل تین ہیں۔ (۱) الشئی من حیث ہو ہو جس میں وجود ذہنی کا اعتبار بالکل نہیں۔ (۲) الشئی من حیث الحصول فی الذہن اس سے وجود ذہنی کا لحاظ ہوتا ہے لیکن عوارض ذہنیہ کا لحاظ بالکل نہیں ہوتا۔ (۳) الشئی من حیث القیام فی الذہن اس میں وجود ذہنی کے اعتبار کے ساتھ ساتھ عوارض ذہنیہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے۔

مرتبہ اولیٰ معلوم ہے جو کہ کلی ہے مرتبہ ثانیہ علم ہے جو کہ جزئی ہے مرتبہ ثالثہ یہ ایک برزخی مقام ہے کیونکہ نہ یہ تو علم ہے اور نہ ہی معلوم۔ یہ معلوم تو اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ وجود ذہنی کا لحاظ نہیں ہوتا اور علم اس لئے نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں عوارض ذہنیہ کا لحاظ نہیں ہوتا لہذا یہ مرتبہ ثالثہ علم اور معلوم کے درمیان ایک برزخی مقام ہے اور صاحب سلم نے ذکر تو مرتبہ ثانیہ کا کیا ہے لیکن مراد مرتبہ اولیٰ ہے۔ انکی عبارت میں تسامح ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تسامح تشبیہ اذہان کیلئے کیا گیا ہو۔

سوال: جب حصول فی الذہن اور قیام فی الذہن پر دونوں کا حاصل وجود ذہنی ہے اور علم اور معلوم کے درمیان فرق کیسے ہوگا؟

جواب: شئی کے ذہن میں دو قسم کے وجود ہوتے ہیں۔

وجود ظنی: جس پر آثار منشاء انکشاف فرحت سرور خوشی و حزن وغیرہ کا ترتیب نہ ہو۔

وجود اصلی: یعنی جس پر آثار علمیہ مرتب ہوں مثلاً منشاء انکشاف ہونا اور حزن و سرور وغیرہ کی وجہ سے ذہن کا حکیف بالسرور اور حکیف بالحزن ہونا۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ معلوم کی جانب میں وجود ذہنی سے مراد وجود ذہنی ظنی ہے۔ اور علم کی جانب میں وجود ذہنی سے مراد وجود ذہنی اصلی ہے۔

سوال: صاحب سلم نے معلوم اور علم دونوں کی جانب میں حیثیت کی قید کو ذکر کیا ہے یہ حیثیت کونسی ہے کہ دونوں جانب میں ایک ہی حیثیت ہے یا مختلف؟

جواب: جس سے پہلے تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ حیثیت کی ابتداء تین قسمیں ہیں۔

(۱) اطلاقیہ (۲) تعلیلیہ (۳) تقیدیہ۔

وجہ خصوص: حیثیت دو حال سے خالی نہیں کہ وہ حیثیت محیف کے مفہوم سے کسی امر زائد پر دال ہوگی یا نہیں۔ اگر دال نہ ہو تو اس کا نام حیثیت اطلاقیہ ہے جیسے الانسان من حیث انه انسان فاطق اور اگر دال ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یہ حیثیت ماقبل کی علت ہوگی یا نہیں اگر علت ہو تو اس کا نام حیثیت تعلیلیہ ہے جیسے اکرم زیدا من حیث انه عالم۔ اگر ماقبل کیلئے علت نہ ہو تو حیثیت تقدیریہ ہے۔ پھر اس حیثیت تقیدیہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) حیثیت تقیدیہ معنویہ (۲) حیثیت تقیدیہ عنوانیہ جس کی وجہ یہ ہے کہ حیثیت تقیدیہ کے اندر حکم حیثیت اور محیف دونوں پر ہوگا یا فقط محیف پر ہوگا اور حیثیت کا صرف لحاظ ہوگا اگر حکم حیثیت اور محیف دونوں کے مجموعے پر ہو تو اس کو حیثیت تقیدیہ معنویہ کہتے ہیں جیسے الکلمۃ من حیث انها لاتدل علی معنی فی نفسها حروف یہاں پر حرف حکم ہے اور حرف کا حکم صرف محیف یعنی الکلمۃ پر نہیں بلکہ حیثیت پر بھی ہے۔ اور اگر حکم صرف محیف پر ہو لیکن حیثیت کا صرف لحاظ ہو تو

اسکو حیثیت تعقید یہ عنوانیہ کہتے ہیں جیسے العاہیت من حیث انها متصفہ بالعوارض الذہنیۃ
 علم اسمیں علم حکم ہے اور علم کا حکم صرف حیث پر ہے یعنی صورت اور ماحیث پر ہے حیثیت پر نہیں
 یعنی عوارض ذہنیہ پر یاد رکھیں معنویہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کثرت تغایر کا اعتبار ہوتا ہے
 اور عنوانیہ میں کثرت اور تغایر کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس تصدیق مقدمہ کے بعد جواب کا حاصل یہ
 ہے کہ حیثیت اول حیثیت تعلیمیہ معنویہ ہے یعنی من حیث الحصول فی الذهن معلوم۔ جو
 صورت کے معلوم ہونے کی علت قائم بالذہن ہوتا ہے یوں کہا جائے گا۔ الصورة معلومة لانها
 قائمة بالذهن کیونکہ اگر صورت قائم بالذہن نہ ہوتی تو وہ صورت علم نہ ہوگی اگر صورت علم نہ
 ہو تو معلوم نہ ہوگا لہذا صورت کے معلوم بننے کیلئے اس صورت کا قائم بالذہن ہونا سبب اور علت
 ہے اور سبب کا سبب بھی سبب ہوا کرتا ہے اور علم کی جانب میں حیثیت فقط تعقید یہ عنوانیہ ہے یعنی
 الصورة المتعبدۃ بالقیام علم علم کا ثبوت نفس صورت کیلئے ہے لیکن علی الاطلاق نہیں بلکہ قیام
 کی حیثیت کا لحاظ کرنے کے ساتھ صورت کیلئے علم کا ثبوت ہے۔

نوٹ خاص: جو مصنف کی عبارت نہ بعد التفتیش سے متعلق ہے۔ صاحب سلم نے فرمایا
 کہ تحقیق اور تفتیش کے بعد یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے اور مجازی
 معنی صورت ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوتا ہے کہ تفتیش اور تحقیق کیا ہے؟

جواب: تفتیش اور تحقیق کی کئی تقریریں کی گئی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے

پہلی تقریر: کہ جمہور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم ایک حقیقت واحدہ واقعہ نفس
 الامر یہ ہے اور یہ تب ہو سکتا ہے جب علم کا معنی حقیقی حالت ادراکیہ ہو اس لئے کہ اگر علم کا حقیقی معنی
 صورت قرار دیا جائے تو علم قطعاً حقیقت واحدہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو چیز صورت ہوتی ہے وہ ہمیشہ
 تابع ہوتی ہے۔ دی صورت کے اور دی صورت جو ہر ہوا کرتا ہے تو صورت بھی دی صورت
 کے تابع ہو کر جو ہر ہوگا اور اگر دی صورت عرض ہے تو صورت بھی عرض ہوگی اور عرض ہونے پر

مقولات تعد عریضہ میں سے جس مقولہ عرضی کے تحت ذی صورت داخل ہوگا اسی مقولہ کے تحت صورت بھی داخل ہوگی لہذا یہ صورت حقائق مختلفہ متحدہ مقولات متبائنہ کے تحت داخل ہونگی وجہ سے حقیقت واحدہ نہ رہے گی۔ لہذا جب علم کا حقیقی معنی صورت کو قرار دیا جائے تو علم کی حقیقت واحدہ نہیں رہتی حالانکہ علم کی حقیقت واحدہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے۔ لہذا ثابت ہوا علم کا حقیقی معنی صورت نہیں بلکہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے۔

دوسری تقریر: کہ جمہور کا اتفاق ہے کہ علم حقیقت واقعہ نفس الامریہ ہے اور یہ تب ہو سکتا ہے کہ جب علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہو اس لئے کہ اگر علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ نہ ہو بلکہ صورت ہو تو علم کا امر اعتباری ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ صورت موجود موجود ظلی ایک امر اعتباری ہے۔ حالانکہ جمہور کے نزدیک علم امر اعتباری نہیں بلکہ واقعی نفس الامری ہے تو معلوم ہوا کہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے اور مجازی معنی صورت ہے۔

تیسری تقریر: یہ بات بدیہی ہے کہ اشیاء خارجیہ میں سے کسی شئی خارجی کو علم نہیں کہا جا سکتا ورنہ شئی خارجی کے انشاء سے علم کا منشی ہونا لازم آئے گا حالانکہ علم منشی نہیں ہو سکتا اور ایسے ہی امور ذہنیہ میں سے صورت کو بھی علم حقیقی نہیں کہا جا سکتا کیونکہ صورت موجود موجود ظلی ہونگی وجہ سے ایک امر اعتباری ہے اور اگر علم کا معنی حقیقی صورت کو قرار دیا جائے تو علم کا امر اعتباری ہونا لازم آئے گا حالانکہ جمہور کا اس بات پر اتفاق ہے کہ علم ایک حقیقت واحدہ واقعہ نفس الامری ہے نہ کہ امر اعتباری اس سے معلوم ہوا کہ علم کا حقیقی معنی صورت نہیں بلکہ حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے۔

سوال: اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ علم کا حقیقی معنی حالت ادراکیہ ہے تو ہم اب آپ سے دریافت کرتے ہیں حالت ادراکیہ کے بارے میں کہ یہ امر انضمامی ہے یا امر انتزاعی ہے اگر آپ کہیں کہ یہ امر انتزاعی ہے تو لازم آئے گا علم کا امر اعتباری ہونا اس لئے کہ ہر امر انتزاعی امر اعتباری ہوتا ہے حالانکہ علم کو امر اعتباری کہنا مسلمات قوم کے خلاف ہے۔ اور اگر

آپ کہیں کہ حالت ادراکیہ امر انضمامی ہے تو منضم الیہا کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ کیا وہ ذمّن ہے یا صورت اگر آپ کہیں کہ منضم الیہا صورت ہے تو یہ لازم آئے گا صورت کا عالم ہونا حالانکہ یہ کہنا صحیح نہیں الصور عالمة۔ کیونکہ عالم وہ ہوتا ہے جس میں شعور اور ادراک ہو اور صورت میں شعور اور ادراک نہیں ہے اور اگر منضم الیہ ذمّن ہو تو یہ صحیح ہے لیکن اس صورت میں حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ غلط اور تعلق نہ ہوگا۔ جب حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ اختلاط اور ربط نہ رہا تو صورت کو مجازاً علم کہنا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب: ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ منضم الیہ ذمّن ہے باقی رہا آپ کا سوال کہ اس صورت میں حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ غلط اور اختلاط اور تعلق نہیں رہتا اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کی اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حالت ادراکیہ کو صورت کے ساتھ انضمام نہ ہونے کے باوجود حالت ادراکیہ کا صورت کے ساتھ غلط اور تعلق ہو سکتا ہے اس طور پر کہ حالت ادراکیہ اور صورت کا عمل ایک ہی ہے اور جب دو چیزوں کا عمل ایک ہو تو وحدت محل کی وجہ سے ان دو چیزوں میں سے ہر ایک کا دوسرے پر اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسے دو چیزیں کسی ایک چیز کو عارض ہوں تو وحدۃ معروض کی وجہ سے عارضین میں سے ہر ایک کا آخر پر اطلاق صحیح ہوتا ہے جیسے ضحک اور تعجب دونوں عارض ہوتے ہیں انسان کو اور انسان معروض ہے اسی وجہ سے ضاحک کا اطلاق منعجب پر اور منعجب کا اطلاق ضاحک پر صحیح ہے بالکل ایسے ہی یہاں پر حالت ادراکیہ اور صورت دونوں حال ہیں اور ذمّن ہر دونوں کا عمل ہے اسی وحدۃ محل کی وجہ سے حالت ادراکیہ کا صورت پر مجازاً اطلاق صحیح ہوتا ہے۔

سوال: متن کی عبارت ان تلك الصورة انها صارت علماً سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورت پر حمل ہوتا ہے اور حمل کا مدار اتحاد بحسب الوجود پر ہے حالانکہ حالت ادراکیہ اور صورت کے درمیان اتحاد بحسب الوجود مفقود ہونے کی وجہ سے پایا ہی نہیں جاتا؟

جواب اول: کیا ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس عبارت سے حالت ادراکیہ اور صورت

کے درمیان حمل ہوتا معلوم ہوتا ہے۔ بلکہ عبارت سے اتنی بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت ادراکیہ کا صورتہ پر مجازی طور پر اطلاق ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ مابعد میں لان الحالة الدراکیہ سے علاقہ مجاز کو بیان کیا گیا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اطلاق مجازی اور حمل میں فرق ہے کہ حمل کا مدار اگرچہ اتحاد بحسب الوجود پر ہے۔ لیکن اطلاق مجازی اتحاد بحسب الوجود کا مقتضی نہیں۔

جواب شمس: اگر علی سبیل المثال ہم اس بات کو تسلیم کر بھی لیں کہ عبارت سے حمل ہی معلوم ہوتا ہے تو پھر ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حمل کا مدار اتحاد بحسب الوجود پر ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ عندا محققین حمل کا مدار اتحاد بحسب الحلول پر ہے اور اتحاد بحسب الحلول کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) حال ہو (۲) محل ہو۔ جیسے الجسم ایض میں جسم محل اور حال ایض ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ہر دونوں چیزیں حال ہوں اور تیسری چیز محل ہو۔ یہاں پر یہی دوسری صورت پائی جاتی ہے کہ حالت ادراکیہ اور صورتہ دونوں حال ہیں اور جن کا محل ذہن ہے لہذا اتحاد بحسب الحلول کے پائے جانے کی وجہ سے حمل صحیح ہوا اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ حالت ادراکیہ اور صوت کے درمیان اتحاد بحسب الحلول کا پایا جانا تمام مواد میں سلم نہیں بلکہ کلیات میں ہر دونوں کے درمیان اتحاد بحسب الحلول ہو سکتا ہے کیونکہ کلیات کی مدد سے قوت عقل ہے لہذا کلیات کی صورت اور انکی حالت ادراکیہ ہر دونوں کا محل ذہن ہے اور اس وعدہ محل کی وجہ سے کلیات کی صورت اور انکی حالت ادراکیہ ہر دونوں کے درمیان اتحاد بحسب الوجود پایا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ جزئیات مجردہ کا مدد نہ ہم ہے اس لئے کہ جزئیات مجردہ کا صورت حصول ہوگا وہم میں اور انکی حالت ادراکیہ کا حصول ہوگا ذہن میں۔ جزئیات مجردہ کی صورت اور انکی حالت ادراکیہ کا محل ایک ہوا اور جزئیات مادیہ کا اور اک چونکہ حواس میں ہے لہذا جزئیات مادیہ کی صورت حصول ہوا اس میں ہوگا اور ان کی حالت ادراکیہ کا محل بھی ایک رہا جس کی وجہ سے جزئیات مجردہ اور جزئیات مادیہ کی صورت اور ان کی حالت ادراکیہ کے درمیان محل ایک نہ

ہونے کی وجہ سے اتحاد بحسب الحلول نہ پایا گیا؟

جواب اول: جزئیات کے علم کا حاصل کرنے کا طریقہ ہے کہ اگر جزئیات کا علم بالکنہ یا بکنہ ہو تو مطلوب اس صورت میں جزئیات کی طبائع کلیہ یعنی ماضیت کلیہ کو ذہن میں حاصل کرنا اور جزئیات کا علم بالوجہ یا بالوجہ ہو تو مطلوب اس صورت میں جزئیات کے حواس خاصہ ذہن میں لانا ہے بھر تقدیر طبائع کلیہ ہوں یا حواس خاصہ ہوں کلیات کی قبیل سے ہیں جس کی صورت اور حالت اور اکیہ کا محل ذہن ہے تو وحدت محل کی وجہ سے اتحاد بحسب الحلول پایا گیا۔

جواب ثانی: اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ جزئیات مجردہ کی صورت کا محل وہم ہے اور جزئیات مادیہ کی صورت کا محل حواس ہے۔ پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ جس محل میں صورت ہوگی اس محل میں حالت اور اکیہ بھی ہوگی اس لئے صورت بمنزل چراغ کے ہے اور حالت اور اکیہ بمنزل روشنی کے ہے اور جہاں چراغ ہوتا ہے۔ ہاں روشنی ہوتی ہے لہذا یہ سوال مصنف پر وارد نہ ہوگا کہ صاحب سلم کا کالحالۃ الذوقیہ سے بیان کردہ تمثیل صحیح نہیں۔

فائدہ خاص: جو کہ مصنف کی عبارت کالحالۃ الذوقیہ سے متعلق ہے۔

سوال: کلیات کا ادراک قوت عاقلہ کرتے ہیں اور جزئیات مجردہ عن المادہ یا جزئیات مقولہ کا ادراک قوت وہمیہ کرتی ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ کرتے ہیں تو کلیات کی صورت علمیہ قوت عاقلہ میں اور اسکی حالت اور اکیہ بھی قوت عاقلہ میں ان دونوں کا محل تو واحد ہے لہذا ان میں اتحاد ذاتی ہوا لیکن جزئیات مادیہ اور مجردہ کا محلول تو قوت وہمیہ اور حواس ہے جب کہ انکی حالت اور اکیہ کا محل ذہن ہے تو جزئیات کی صورت علمیہ اور حالت اور اکیہ میں محل واحد نہیں۔ لہذا ان کے درمیان ربط اتحاد کی تیسری صورت بھی باطل ہوئی۔ تو صورت علمیہ پر علم کا اطلاق مجازاً درست نہیں ہوگا؟

جواب اول: ملاحظہ فرمائیے کہ یہ جواب دیا کہ کلیات کی طرح جزئیات کی ادراک بھی تو قوت عاقلہ کرتی ہیں لیکن بصورت طبیعت کلیہ یعنی جزئیات کی طبائع کلیہ ذہن میں جاتی ہیں اور طبائع کلیہ

کے واسطے سے ذہن جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے تو جزئیات کی صورت علیہ بھی ذہن میں ہیں اور حالت ادراکیہ بھی ذہن میں ہیں لہذا انکے درمیان ربط اور اتحاد ہوگا۔

جواب ثالث: بعض حضرات نے یہ جواب دیا کہ جیسے جزئیات کی صورت و ہمہ میں حواس میں اور انکی حالت بھی قوت و ہمہ میں اور حواس میں ہے اس لئے صورت علیہ بمنزل چراغ کے ہے اور حالت ادراکیہ بمنزل روشنی کے ہے جہاں لائٹیں ہوگا وہاں روشنی ہوگی لہذا دونوں کا محل واحد ہے تو مصنفؒ کی عبارت کا الحاله الذوقیہ سے انہی جوابات کی طرف اشارہ ہے اور اس طرح کہ مصنفؒ نے ماقبل میں مطلقاً حالت ادراکیہ اور صورت علیہ کے درمیان اتحاد بھی ثابت کیا اور آگے کا الحاله الذوقیہ سے جزئی مثالیں پیش کر کے انکے درمیان ربط اور اتحاد کو ثابت کیا اور جزئیات کی صورت علیہ اور حالت ادراکیہ کے درمیان ربط اور اتحاد کی بھی دو صورتیں ہیں۔

ملاحظہ فرمائیے: جو کہ مصنفؒ نے قول فتلك الحالة سے متعلق ہے۔ جس کا حاصل یہی ہے کہ مصنفؒ کی اس عبارت کا ہرگز یہ مطلب نہیں سمجھنا چاہیے کہ فن منطق میں جس تصور اور تصدیق سے بحث ہوئی ہے وہ علم بمعنی حالت ادراکیہ کی قسمیں ہیں جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت سے ظاہر یہی سمجھا جاتا ہے۔ بلکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ فن منطق میں جو تصور اور تصدیق سے بحث ہوتی ہے وہ علم بمعنی صورت علیہ کی قسمیں ہیں باقی رہی یہ بات کہ وہ تصور اور تصدیق علم بمعنی صورت علیہ کی قسمیں کیوں ہیں۔ حالت ادراکیہ کی کیوں نہیں اسکی کیا وجہ اور علت ہے؟

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ فن منطق میں تصور اور تصدیق سے بحث ہوتی ہے من حیث الاتصال الی المطلوب اور ایصال تقاضا کرتا ہے ترتیب اور ترکیب کا اور یہ ترکیب صورت علیہ میں تو پائی جاتی ہے لیکن حالت ادراکیہ میں نہیں پائی جاتی اسلئے کہ حالت ادراکیہ بسیط ہونیکی وجہ سے ترتیب اور ترکیب کو قبول ہی نہیں کرتی۔

ملاحظہ فرمائیے: جو مصنفؒ کی عبارت فتفا و نهما کتفاوت النوم و البقظہ سے متعلق ہے۔ صاحب سلم کی اس عبارت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح نوم اور بقظہ کا شئی واحد

کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے احتمال زمانہ واحد میں نہیں ہو سکتا ایسے ہی تصور اور تصدیق کا تعلق شئی واحد کے ساتھ زمانہ واحد میں نہیں ہو سکتا اور یہ باطل ہے کیونکہ واقعہ نفس الامری کے خلاف ہے اسلئے کہ مطلق تصور اور تصدیق مطلق تصور اور تصدیق میں معتبر ہے جس کی وجہ سے مطلق تصور کا اجتماع تصدیق کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

جواب اول: یہ تمثیل مطلق تصور، مطلق تصدیق کے لحاظ سے نہیں بلکہ تصور کی خاص قسم شک اور تصدیق کے لحاظ سے ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ شک اور تصدیق ہر دونوں کا نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تعلق کے لحاظ سے زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہو سکتا اور یہ بات بالکل درست ہے کیونکہ جب نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ شک کا تعلق ہو تو اذعان نہیں ہوگا جو نسبت خبریہ کے ساتھ تصدیق کا تعلق ہوگا تو اذعان ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ شک اور اذعان کا زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

جواب ثانی: اگر ہم یہ بات تسلیم کر بھی لیں کہ نوم یفظہ سے علم مطلق تصور تو تصدیق کے لحاظ سے تو یہ بھی درست ہے۔ اس لئے کہ جب تصور کا تعلق نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف ہوگا حالت تصوریہ کے ذریعے اور نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ تصدیق اور اذعان کا تعلق ہوگا تو نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف ہوگا حالت تصدیقیہ کے ذریعے اور یہ بات واضح ہے کہ ہر دونوں قسم کی انکشاف میں بڑا فرق ہے۔ کیونکہ نسبت تامہ خبریہ کا انکشاف تصور کے ذریعے ہوگا تو اس کا انکشاف لا علی وجہ الاقرار والتسلیم ہوگا اور جب نسبت تامہ خبریہ انکشاف تصدیق کے ذریعے ہوگا تو انکشاف علی وجہ الاقرار والتسلیم ہوگا اور یہ بات بدیہی ہے کہ زمانہ واحد میں ایسا نہیں ہو سکتا کہ ایک چیز کا انکشاف علی وجہ الاقرار والتسلیم بھی ہو۔ یقیناً ہر دونوں کا زمانہ مختلف ہوگا لہذا صاحب سلم کا یہ کہنا صحیح ہوا کہ شئی واحد کیساتھ تعلق کے لحاظ سے تصور اور تصدیق کا زمانہ واحد ہوا اجتماع نہیں ہو سکتا جس طرح کہ نوم یفظہ کا تعلق شئی واحد کے ساتھ ہونے کی وجہ سے زمانہ واحد میں اجتماع نہیں ہو سکتا۔

مائدہ ششم: بعض شراح نے مصنفؒ کی یہ عبارت العارضتین کو نوم اور یقظہ کی صفت نہیں

بنایا بلکہ فتا و تہما میں ہما ضمیر سے حال بنایا اور اس ترکیب پر کئی سوال وارد ہوتے ہیں۔

سوال اول: ہما ضمیر مضاف الیہ ہے حالانکہ حال کے لئے ذوالحال فاعل یا مفعول ہوتا ہے۔

لہذا مضاف الیہ سے حال بنانا درست نہیں۔

جواب: ہما ضمیر اگرچہ لفظ کے لحاظ سے مضاف الیہ ہے لیکن معنی کے اعتبار سے فاعل یا مفعول

بن رہا ہے لہذا ذوالحال بنانا صحیح ہوا۔

سوال ۲: حال اور ذوالحال میں تذکیر اور تانیث کے لحاظ سے مطابقت ہوتی ہے اور یہاں پر

مطابقت ہما ضمیر کی نہیں اس لئے کہ ہما ضمیر ذوالحال مذکر ہے اور حال العارضتین مؤنث ہے۔

جواب: ہما ضمیر اگرچہ لفظوں کے لحاظ سے مذکر ہے لیکن معنی کے لحاظ سے مؤنث ہے اس لئے

کہ ہما ضمیر عبارت ہے حالت ادراکیہ تصدیقیہ اور تصویر یہ سے جن کا مؤنث ہونا واضح ہے۔

سوال ۳: حال کیلئے نکرہ ہونا شرط ہے حالانکہ یہاں پر العارضتین معرف باللام حال ہے۔

جواب: العارضتین میں الف لام عہد ذنی ہے جس کا مدخول نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے۔

سوال ۴: حال ذوالحال کے درمیان فصل بالاجنبی ناجائز ہے حالانکہ یہاں پر کتفاوت النوم و

البقظہ فصل بالاجنبی۔

جواب: اگر فصل بالاجنبی کسی ضرورت کی وجہ سے ہو تو گنجائش ہے اور یہاں پر ضرورت مشہد کا

مشہد بہ کے ساتھ اتصال ہونا ہے چونکہ یہ ترکیب تکلفات سے خالی نہیں اس لئے مصنفؒ نے اس

کو اختیار نہیں کیا۔

مائدہ عاشم:

سوال: تم نے تصور تصدیق کے درمیان تفاوت کی مثال بیان کی ہے نوم یقظہ کے ساتھ

حالانکہ نوم یقظہ پر پر قیاس کرنا یہ قیاس مع الفارق ہے اس لئے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس

طرح نوم یقظہ کا ایک وقت میں جمع ہونا محال ہے اسی طرح تصور اور تصدیق کا اجتماع ایک

وقت میں محال ہے حالانکہ تصور اور تصدیق کا اجتماع قضیہ میں ہو رہا ہے۔ موضوع کا تصور، قول کا تصور نسبت کا تصور اس میں تصدیق بھی ہوتی ہے۔

جواب: تصور کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) تصور متعلق با المفردات (۲) تصور متعلق با المركبات۔

اول قسم تصدیق کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اور قضیہ میں بھی یہی قسم ہے اور قسم ثانی تصدیق کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ قیاس قیاس مع الفارق نہ ہوا۔

جواب: شك کی دو تقریریں تھیں۔ (۱) حل مذکور شك کی تقریر اول کے اعتبار سے ہو تو اس کا

جواب مصنفؒ نے اپنی منہبہ میں ذکر کیا گیا۔ شك ثانی کا مدار تین مقدمات پر تھا جس کا دوسرا مقدمہ تھا۔ التصور يتعلق بكل شئی یہ مسلم ہے۔ لیکن یہ بات ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تصور کا تعلق اقسام اربعہ کے ساتھ ہر ہر چیز کے ساتھ ہو اس لئے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں کہ جن کے ساتھ تصور کا تعلق ہا لکنہ بکنہہ نہیں ہو سکتا ہا لوجہ بوجہہ ہوتا ہے جیسے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تصور ہا لکنہ اور بکنہہ کا تعلق نہیں ہو سکتا اسی طرح تصور کا تصدیق کے ساتھ تعلق تصور بالوجہ ہے تو جب تصور کا تعلق بوجہہ تصدیق کے ساتھ ہوا تو تصور علم بوجہہ اور تصدیق معلوم ہے اب ضابطہ العلم و المعلوم متحدان بالذات کے تحت ان دونوں میں اتحاد ہوگا جس کے بتائیں کے ہم قائل نہیں بلکہ ہم بتائیں کے قائل ہیں تصور اور نفس تصدیق میں لہذا اجماع بتائیں ہے وہاں اتحاد نہیں لہذا اجماع اتحاد ہے وہاں بتائیں نہیں اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا۔

ماخذہ احد عشر:

سوال: یہ شك مشہور متاخرین کی جانب سے وارد ہے جو کہ دلیل ہے۔ مقدمات مسلمہ عند الخصم پر مبنی ہوتا ہے۔ اور جواب عن الجدل وہ بھی مقدمات مذکورہ کے تسلیم کرنے کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ کما ہود أب المناظرہ حالانکہ یہ حل مذکور مقدمہ ثانیہ کی منع کے ساتھ ہیئت کیونکہ مجیب نے جواب میں یہی کہا کہ علم اور معلوم کے درمیان اتحاد ممنوع ہے۔ لہذا اس

حاصل میں مناظرے کے اصول کی مخالفت ہے۔ لہذا اگر یہ مجیب حقد میں سے ہے تو اس کیلئے لازمی ہے کہ مقدمات مبنیہ علیہ الشک تسلیم کر لے۔ اگر غیر حقد میں سے ہے تو اسکو چاہئے کہ حقد میں کی جانب سے جواب دے نیز یہ مقدمات مذکورہ مسلم ہیں حقد میں کے نزدیک تو ان مقدمات کو تسلیم کریں کہ یہ حل اور جواب اس طرح نہیں ہے لہذا یہ حل انکی طرف سے نہیں جن پر یہ شک وارد ہوتا ہے۔

جواب: یہ جواب مناظرہ کے اصول کے موافق ہے اس لئے کہ حقد میں نے علم اور معلوم کو متحد بالذات تسلیم کرتے ہیں لیکن مطلق علم اور اسکے معلوم کے درمیان اتحاد نہیں تسلیم کرتے بلکہ علم جو بمعنی صورت علیہ اور اسکے معلوم کے درمیان اتحاد مانتے ہیں۔ اور علم بمعنی حالت اور اکیہ کے ہے اسکے اور اسکے معلوم کے درمیان قطعاً اتحاد تسلیم نہیں کرتے نیز جس علم اور معلوم کے درمیان حقد میں اتحاد تسلیم کرتے ہیں مجیب بھی اسی اتحاد کو تسلیم کرتے ہوئے جواب دیا ہے اور جس علم اور معلوم کے درمیان یعنی علم حقیقی اور معلوم کے درمیان وہ اتحاد تسلیم نہیں کرتے تو مجیب بھی وہ اتحاد یہاں تسلیم نہیں کرتے۔ تو

خلاصہ جواب: یہ ہے کہ یہ جواب اور حل مقدمات مذکورہ کو تسلیم کرنے کے ساتھ ہے نہ کہ مقدمات شک میں سے کسی مقدمہ کے انکار کے ساتھ ہے۔

فائدہ اٹھا لیں:

سوال: تصور اور تصدیق کو جو مشابہت دی گئی ہے نوم اور نقطہ کے ساتھ یہ دو حال سے خالی نہیں یہ دو تین زمانہ میں ہے یا وقت واحد میں اور دونوں شقیں باطل ہیں۔ اول اسلئے کہ اگرچہ اس کا قیام نوم اور نقطہ میں صحیح ہے کیونکہ نوم بھی شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے ایک زمانہ میں اور نقطہ دوسرے زمانہ میں لیکن اس کا قیام تصور اور تصدیق صحیح نہیں اس لئے کہ تصور اور تصدیق ان میں ہے ہر ایک کا قیام شئی کے ساتھ وقت واحد میں ہے نہ کہ دو تین میں کیونکہ تصدیق فرع ہے تصور کی اور جب تک تصور تحقق نہیں ہوگا تصدیق بھی تحقق نہ ہوگی۔ کما هو الظاہر اور ثانی شق اسلئے باطل

ہے کہ اگرچہ اس کا قیام تصور اور تصدیق میں تو صحیح ہے لیکن نوم اور نقطہ میں صحیح نہیں کیونکہ نوم اور نقطہ یہ دونوں شئی کے ساتھ زمانہ واحد میں قائم نہیں ہوتیں کما لا یخفی۔

جواب: بعض نے اس کا جواب دیا کہ یہ تشبیہ مطلق قیام میں ہے بغیر لحاظ کرنا زمان اور زمانین

کے جیسا کہ نوم اور نقطہ دونوں قائم اور متعلق ہوتی ہیں شئی واحد کے ساتھ جس طرح تصور اور تصدیق بھی قائم ہوتے ہیں شئی واحد کے ساتھ عام ازیں کہ زمانہ ایک ہو یا دو ہوں

جواب غلط: بعض نے جواب دیا کہ یہ تشبیہ زمانین و قنین میں ہے باقی رہا یہ سوال کہ یہ تصور اور

تصدیق میں صحیح نہیں اس کا جواب یہ ہے جبکہ تصدیق متعلق ہوتی ہے بعد تعلق کے کہ تصور کا تعلق شئی

کے ساتھ ایک زمانہ میں ہوتا ہے اور تصدیق کا تعلق اسی شئی کے ساتھ دوسرے زمانہ میں ہوتا ہے

باقی رہا تصدیق کا فرع ہونا تصور کیلئے اس کا مطلب یہ ہے کہ تصدیق کسی زمانہ میں اس وقت تک متعلق

نہیں ہو سکتی جب تک کہ تصور کا تعلق اس شئی کے ساتھ اس سے پہلے نہ ہو چکا ہو۔ اس کا یہ مطلب

قطعا نہیں کہ تصور اور تصدیق دونوں متعلق ہوتے ہیں۔ ایک ہی زمانہ میں کیونکہ اگر تصور اور تصدیق

متعلق ہوں شئی واحد کے ساتھ زمانہ واحد میں تو لازم آئے گا نوارد العلل علی المعلول

الواحد: اس لئے کہ تصور اور تصدیق میں سے ہر ایک کے ساتھ انکشاف حاصل ہوتا ہے۔

حسن جواب: یہ ہے کہ تشبیہ زمانین میں ہے لیکن مراد تصور سے شک، تخیل، وہم، انکار

ہے وہ جو نسبت تامہ خبریہ کے ساتھ متعلق ہیں نہ کہ مطلق تصور اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ چاروں

قسمیں شک، تخیل، وہم، انکار جس زمانے میں متعلق ہوئے ہیں تصدیق اس زمانے میں

متعلق نہیں کیونکہ وہ طرفین کے استوار کا نام ہے اور تصدیق جانب راجع کا نام ہے تو زمانہ واحد

میں شئی واحد کا مستوی الطرفین اور غیر مستوی الطرفین ہونا محال ہے۔ لہذا تصدیق اس

شئی کے متعلق ہوگی لیکن شک کے زائل ہونے کے بعد اس طرح باقی تصورات ثلاثہ میں بھی۔

تالیف ثلاثہ عشر:

سوال: حالت اور اکیہ کو علم حقیقی کیسے کہا جاسکتا ہے اس لئے کہ علم اور معلوم میں مطابقت کا ہونا

شرط ہے حالانکہ حالت ادراکیہ کا اپنے معلوم کے ساتھ قطعاً مطابقت نہیں۔ کیونکہ حالت ہمیشہ مقولہ کیف میں سے ہے اور معلوم وہ صورت من حیث ہی کے مرتبہ میں ہے۔ اور یہ معلوم مقولات متباینہ میں سے ہے کیونکہ صورت تابع ہوا کرتی ہے ذی صورت کے مقولہ میں پس یہ مقولہ جوہر میں سے کبھی مقولہ کم میں سے وکلہ لہذا جب حالت ادراکیہ کی اپنے معلوم کے ساتھ مطابقت نہ ہوئی تو اس کو علم حقیقی بھی نہیں کہا جاسکتا۔

جواب: مطابقت جو شرط ہے علم اور معلوم میں وہ انکشاف میں ہے۔ بایں معنی کہ وہ علم کاشف ہے اس معلوم کیلئے لیکن مطابقت ماحیث میں قطعاً شرط نہیں۔ حاصل جواب یہ ہوا کہ جو مطابقت شرط ہے علم میں وہ تحقق پائی جاتی ہے اور جو مطابقت فی الماہیت شرط نہیں وہ نہیں پائی جاتی۔

ثبت و لیس الكل من کل منهما بدیهیا فتدبر

صاحب سلم کی دو غرضیں ہیں غرض جلی اور غرض خفی۔ غرض جلی یہ حاجت الی المنطق کے بیان کیلئے مقدمہ اولیٰ کے بیان کر نیکی بعد مقدمہ ثانیہ کو بیان کرنا چاہتے ہیں اور غرض خفی علم کی تقسیم ثانی یعنی علم کی تقسیم بدیہی اور نظری کی طرف کرنا چاہتے ہیں اور ہر دونوں قسموں کی تعریف کو بھی بیان کرنا چاہتے ہیں۔ بہر حال غرض جلی اور مقصود بالذات چار دعوؤں کو مع الدلائل ثابت کرنا ہے۔

دعویٰ اول: نوع تصور کے تمام افراد بدیہی نہیں۔

دعویٰ ثانیہ: نوع تصدیق کے تمام افراد بدیہی نہیں۔

دعویٰ ثالثہ: نوع تصور کے تمام افراد نظری نہیں۔

دعویٰ رابعہ: نوع تصدیق کے تمام افراد نظری نہیں۔

صاحب سلم نے پہلے دونوں دعوؤں کو اشتراک فی الدلیل کی وجہ سے بنا بر اختصار ایک جملہ میں بیان کر دیا والا فانت مسنن سے پہلے دونوں دعوؤں کی دلیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد بدیہی ہوں تو استغناء عن النظر لازم آئے گا۔ یعنی

کسی تصور اور کسی تصدیق کیلئے نظر فکر کی ضرورت نہ ہوگی۔ حالانکہ بعض تصورات اور بعض تصدیقات ایسے ہیں جن کے حاصل کرنے کیلئے ہم نظر فکر کے محتاج ہیں اس سے معلوم ہوا کہ تمام تصدیقات اور تمام تصورات بدیہی نہیں۔ دلیل کی ترکیب بطریق قیاس یوں ہوگی۔ لوکان جمیع التصورات والتصدیقات بدیہیا للزم استغناء عن النظر لكن التالی باطل فالمدقم مثله: اور دوسرے دونوں دعوؤں کو بھی اشتراك فی الدلیل کی وجہ سے بنا براختصار ایک جملہ میں ولا نظریہ کو بیان کر دیا اور ان دونوں دعوؤں کی دلیل کو الالہ دار سے پیش کیا جس کا حاصل یہ ہے کہ نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو دور اور تسلسل لازم آئے گا۔ اور لازم باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما هو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا اتمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا بطور قیاس یوں کہا جاسکتا ہے لوکان جمیع التصورات والتصدیقات نظریا للزم الدور او التسلسل لكن التانی باطل فالمدقم مثله: یہاں پر تین باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔ (۱) دور اور تسلسل کی حقیقت اور تعریف۔ (۲) بیان ملازمہ (۳) بطلان دور۔

دور کی تعریف: توقف الشيء علی ما يتوقف عليه من جهة واحدة۔ ایک شئی کا دوسری ایسی شئی پر موقوف ہونا کہ وہ دوسری شئی پہلی شئی پر موقوف ہو بشرطیکہ جہت توقف ایک ہو۔

تقسیم دور: دور کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) دور مصرّحہ اور دور مضمر۔ دور مصرّحہ کہتے ہیں توقف بلا واسطہ کو اور دور مضمر کہتے توقف بالواسطہ کو خواہ ایک واسطہ ہو یا متعدد واسطے ہوں دور مصرح کی مثال کہ آکا موقوف ہونا با، پر اور با، کا موقوف ہونا پر دور مضمر کی مثال آکا موقوف ہونا با، پر اور با، کا موقوف ہونا با، پر اور با، کا موقوف ہونا با، پر۔ اول بمرتبہ واحدہ ہوتا ہے اور دوم بمراتب متعدّدہ ہوتا ہے۔

تسلسل کی تعریف: امور غیر متناہیہ مرتبہ مجتمعه کا موجودہ بالفعل ہونا۔

تیسری بات بیان ملازمہ اگر نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو اس صورت میں جب بھی کسی تصور یا تصدیق کو حاصل کیا جائے گا تو اس کو تصدیق آخر اور تصور آخر

سے حاصل کیا جائے گا وہ تصور آخر اور تصدیق آخر بھی نظری ہیں تو اب یہ دوسرا تصور دوسرا تصدیق دو حال سے خالی نہیں اسکو پہلے تصور یا تصدیق سے حاصل کیا جائے گا یا کسی تیسرے تصور اور تصدیق سے حاصل کیا جائے گا اگر سلسلہ عائدہ ہو تو دور اور اگر سلسلہ ذابہ الی غیر النہایہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ دونوں باطل ہیں۔ صاحب سلم نے پہلی دو باتوں کو یعنی دور اور تسلسل کی حقیقت اور تعریف اور بیان ملازمہ کو ظاہر ہونگی وجہ سے ترک کر دیا۔ بطلان دور کی دو دلیلیں بیان کی ہیں۔ پہلی دلیل فیلزم تقدم الشئ علی نفسه بمرئینین سے دی ہے اور دوسری دلیل بل بمراتب غیر متناہیہ سے دوسری دلیل دی ہے اور فان الدور مستلزم التسلسل۔ دوسری دلیل کی دلیل کا بیان ہے اور لان عدد التضعیف سے لیکر فحیثند لو کان تک ابطال تسلسل کے براہین میں سے برهان تضعیف کے بعض مقدمات کا بیان ہے اور فحیثند سے فتدبر تک اس برهان کے اجراء کی طرف اشارہ ہے۔

ترجمہ فیلزم تقدم الشئ علی نفسه۔

بطلان دور کی دلیل اول: جس کا حاصل یہ ہے کہ دور میں شئی کا اپنی ذات پر دو مرتبہ میں مقدم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ کے لحاظ سے مقدم ہونا باطل ہے تو دو مرتبہ کے لحاظ مقدم ہونا بطریق اولیٰ باطل ہے مثلاً آ موقوف ہو، پر تو، موقوف علیہ ہو، ہوگی وجہ سے آ سے مقدم ہے اور جب، موقوف ہوگا تو آ موقوف علیہ ہوگی وجہ سے، پر مقدم ہوگا باقی رہی یہ بات کہ انہیں شئی کا اپنی ذات پر دو مرتبہ کے لحاظ سے کیسے مقدم ہونا لازم آتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر آ اپنے سابق، کے مقام اور جگہ ہوتا تو آ کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ مقدم ہوتا لیکن چونکہ آ اپنے سابق یعنی، سے بھی سابق ہو گیا۔ اس لئے آ اپنی ذات سے دو مرتبہ مقدم ہو گیا۔

ترجمہ بل بمراتب غیر متناہیہ۔

بطلان دور کی دوسری دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ دور میں شئی کا اپنی ذات پر

بمرا تب غیر متناہیہ مقدم ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ کے ساتھ مقدم ہونا باطل ہے تو بمرا تب غیر متناہیہ مقدم ہونا بطریق اولیٰ باطل ہوگا باقی رہی یہ بات کہ بمرا تب غیر متناہیہ مقدم ہونا کیسے لازم آتا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اور تسلسل باطل ہے لہذا دور بھی باطل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ دور تسلسل کو کیسے مستلزم ہے اس کا سمجھنا موقوف ہے پانچ مقدمات پر:-

مقدمہ اولیٰ: جو چیز بھی موجود بعد العدم ہو وہ امور واقعہ کے ساتھ متصف ہوگی۔

مقدمہ ثانیہ: موقوف علیہ اور موقوف میں تغایر کا ہونا ضروری ہے۔

مقدمہ ثالثہ: شئی اور نفس شئی میں عینیت ہوتی ہے۔

مقدمہ رابعہ: شئی اور نفس شئی کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔

مقدمہ خامسہ: متحد متحد متحد۔ ان مقدمات خمسہ کے بعد دلیل کا حکم چلاتے ہیں

کہ دور کی صورت میں شئی کا اپنی ذات پر بمرا تب غیر متناہیہ مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ جب آ موقوف ہوگا باء پر باء موقوف ہوگا آپر تو بحکم مقدمہ اولیٰ آ موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہوگا۔ اس تغایر کو ظاہر کرنے کیلئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ آ موقوف ہے نفس آ موقوف علیہ اور بحکم مقدمہ ثالثہ آ اور نفس میں عینیت ہے اور بحکم مقدمہ رابعہ جو آ کا حکم ہے وہی نفس آ کا حکم ہے اور آ کا حکم باء پر موقوف ہونا ہے تو نفس آ کا حکم باء پر موقوف ہونا اور باء کا حکم نفس آ پر موقوف ہونا ہے لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ نفس آ موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہوگا اور اس تغایر کو ظاہر کرنے کے لئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ نفس آ موقوف ہے۔ اور نفس نفس آ موقوف علیہ یہ اور بحکم مقدمہ ثالثہ کہ نفس نفس آ کا اتحاد ہے۔ نفس آ کے ساتھ اور نفس آ کا اتحاد ہے آ کے ساتھ تو بحکم مقدمہ خامسہ نفس نفس آ کا اتحاد ہوگا آ کے ساتھ لہذا بحکم مقدمہ رابعہ جو حکم آ کا ہوگا وہی حکم نفس نفس آ کا ہوگا اور آ کا حکم باء پر موقوف ہونا ہے اور باء کا آ پر موقوف ہونا ہے تو

نفس نفس آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے اور ہا، کا نفس نفس آ پر موقوف ہونا ہے تو بحکم مقدمہ اولیٰ نفس نفس آ موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہوا بحکم مقدمہ ثانیہ ان دونوں میں تغایر ہوگا، اور تغایر ظاہر کرنے کیلئے یوں تعبیر کیا جائے گا کہ نفس نفس آ موقوف ہے اور نفس نفس نفس آ موقوف علیہ ہے اور بحکم مقدمہ ثالثہ نفس نفس نفس آ کا اتحاد ہے نفس نفس آ کے ساتھ اور نفس نفس آ کا اتحاد ہے نفس آ کے ساتھ اور نفس آ کا اتحاد ہے نفس آ کا اتحاد ہے آ کا اتحاد ہے آ کے ساتھ۔ لہذا بحکم مقدمہ خامسہ نفس نفس نفس آ کا اتحاد ہوگا آ کے ساتھ لہذا بحکم مقدمہ رابعہ جو حکم آ کا ہوگا وہی حکم نفس نفس نفس آ کا ہوگا اور آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے اور ہا، کا آ پر موقوف ہونا ہے۔ لہذا نفس نفس نفس آ کا حکم ہا، پر موقوف ہونا ہے اور ہا، کا حکم موقوف ہونا نفس نفس ہا، پر لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ نفس نفس نفس آ موقوف اور موقوف علیہ دونوں ہوا اور بحکم مقدمہ ثانیہ دونوں میں تغایر ہے اور تغایر کو ظاہر کرنے کیلئے تعبیر کیا جائے گا کہ نفس نفس نفس آ موقوف ہے اور نفس نفس نفس نفس آ موقوف علیہ ہے۔ ہلم جزاً یہ سلسلہ الی ما لا نہایۃ تک چلاتا جائے گا تو نفوس غیر متناہیہ کا ہونا لازم آئے گا اور یہی نفوس غیر متناہیہ کے اعتبار سے شئی کا اپنے ذات پر مقدم ہونا لازم آئے گا۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی شئی کا اپنی ذات پر ایک مرتبہ مقدم ہونا محال ہے بمراتب غیر متناہیہ کا محال ہونا بطریق اولیٰ محال اور باطل ہے لہذا دور بھی باطل ہوا اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوا کرتا ہے۔ لہذا انوع تصور کے تمام افراد اور نوع تصدیق کے تمام افراد کا نظری ہونا بسلسلہ اعادہ باطل ہوا لہذا اتمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں۔

تعلیم لان عدد التضعیف اذید من عدد الاصل۔

معصفت بطلان تسلسل کے براہین اور دلائل میں برہان تضعیف کو ذکر کر رہے ہیں۔

﴿برہان تضعیف﴾

جس کا سمجھنا بھی پانچ مقدمات پر موقوف ہے۔

مقدمہ اولیٰ: ہر موجود بعد العدم معروض للعدہ ہوتا ہے اگر متناہیہ ہے تو عدد بھی متناہی عارض ہوگا۔ اگر غیر متناہیہ ہے تو عدد بھی غیر متناہیہ عرض ہوگا۔

مقدمہ ثانیہ: کہ ہر عدد قابل تصعیف ہوتا ہے کہ اسکو گنا کیا جاسکتا ہے خواہ عدد متناہی ہو یا غیر متناہی۔

مقدمہ ثالثہ: عدد تصعیف عدد اصل سے زائدہ ہوتا ہے یعنی تصعیف سے حاصل شدہ عدد زائدہ ہوتا ہے مزید علیہ پر۔

مقدمہ رابعہ: عدد زائدہ کی زیادتی مزید علیہ کی جمع احاد کے ختم ہونے کے بعد شروع ہوگی۔

مقدمہ خامسہ: متناہی عدد مستلزم ہے متناہی محدود کو۔ اور مصنفؒ نے ان مقدمات خمسہ میں سے پہلے دو مقدموں کو شہرت کی بناء پر ترک کر دیا ہے۔ اور باقی تین مقدموں کو بیان کیا ہے۔ لیکن دلیل فقط مقدمہ رابعہ کیلئے دی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ عدد کی زیادتی میں تین احتمال ہیں۔ (۱) زیادتی عدد مزید علیہ کی ابتداء میں ہو۔ (۲) وسط میں ہو۔ (۳) آخر میں ہو۔ زیادتی مبدہ میں ہو تو مبدہ مبدہ نہیں رہے گا۔ اگر وسط میں ہو تو یہ بھی صحیح نہیں اس لئے کہ تمام آحاد میں اس قدر اتصال وانضمام ہے جو عدد آخر کے انضمام سے مانع ہے لہذا معلوم ہوا کہ عدد کی زیادتی مزید علیہ کے آخر میں ہوگی۔

توضیح: سے مصنفؒ صاحب سلم برہان کے جاری کر نیکی طرف اشارہ کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تسلیم کر لیں کہ تسلسل باطل ہے اس لئے کہ اگر تسلسل کو باطل نہ مانا جائے تو امور غیر متناہیہ مرتبہ مجتمعه موجودہ بالفعل ہونگے لہذا بحکم مقدمہ اولیٰ اس کو عدد غیر متناہی عارض ہوگا اور بہت بحکم مقدمہ ثانیہ اس عدد غیر متناہیہ میں تصعیف کی جائیگی اور بحکم مقدمہ ثالثہ تصعیف سے حاصل شدہ عدد زائدہ ہوگا۔ مزید علیہ پر اور بحکم مقدمہ رابعہ عدد زائدہ کی زیادتی مزید علیہ کے آحاد کے ختم ہونے کے بعد ہوگی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ زائد علی المتناہی بقدر المتناہی خود متناہی ہوتا ہے لہذا عدد مزید علیہ نہایت کے ختم ہونے کے بعد متناہی ہا جائے گا اور بحکم مقدمہ خامسہ امور غیر متناہیہ بھی متناہیہ ہو جائیں گے۔ حالانکہ انکو غیر متناہی تصور کیا گیا تھا۔ تو اس برہان تصعیف کا

حاصل یہ ہوا کہ مفروض کا خلاف مفروض ہونا لازم آتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ تسلسل باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فہو باطل لہذا اتمام تصورات اور تمام تصدیقات کا نظری ہو کر بسلسلہ ذہنی تمام تصورات اور تصدیقات کا نظری ہونا باطل ہے تو مصنفؒ کی عبارت سے ثابت ہو گیا کہ تمام تصورات اور تمام تصدیقات نظری نہیں۔

تفسیر۔ صاحب سلم وقت کلام کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں اور چند مباحث کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جن کو ہم بطور فوائد کے ذکر کرتے ہیں۔

حکمت اولیٰ : جو کہ عبارت بیس الكل کے متعلق ہے۔ صاحب سلم اختصار کے قائل ہیں لیکن اس اختصار پر صاحب سلم نے جو چار دعوے بیان کیے ان میں سے پہلے دو دعووں کو اختصار کی بنا پر ایک جگہ بیان کر دیا۔ اور ایسے ہی دوسرے دو دعووں کو ایک جملہ میں بیان کر دیا اس اختصار کا تقاضا یہ تھا کہ و بیس للکل من الكل من کل منہما بدیہی۔ اس عبارت میں لفظ کل کو بھی ایک مرتبہ ذکر کرتے ہیں حالانکہ صاحب سلم نے لفظ کل کو دوسرے ذکر کیا ہے۔

حکمت ثانیہ : لفظ کل کو دوسرے بار ذکر نہ کیا جاتا اور یوں کہا جاتا و بیس کل واحد منہما بدیہی تا دعویٰ متعین نہ ہوتا اس لئے کہ لفظ کل میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ کل بیان استغراق نوع کیلئے ہو تو اس صورت میں حاصل معنی یہ ہوگا کہ نوع تصور اور نوع تصدیق دونوں کا مجموعہ بدیہی بھی نہیں اور نظری بھی نہیں اور یہ اس بات کے قطعاً منافی نہیں تھا کہ نوع تصور کے تمام افراد بدیہی ہوں اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں حالانکہ یہ مقصود کے خلاف ہے۔

(۲) یہ کل بیان استغراق کے افراد کیلئے ہو تو اس وقت کل منہما کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔

(۱) تصور تصدیق دونوں کا مجموعہ مراد ہو۔ حاصل معنی یہ ہوگا کہ تصور تصدیق دونوں کے مجموعہ کے ہر فرد بدیہی بھی نہیں اور نظری بھی نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ منافی نہیں اس بات کے کہ تصور کے تمام افراد بدیہی ہوں اور تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں حالانکہ یہ مقصود کے خلاف ہے۔

(۲) منہما کا دوسرا معنی یہ ہے کہ تصور اور تصدیق کا ہر ایک فرد مراد ہو تو اس صورت میں معنی یہ

ہوگا کہ تصور کا ہر ایک فرد بد بھی بھی نہیں اور ہر ایک فرد نظری بھی نہیں ہے۔ یہ اگرچہ مقصود کے مطابق ہے لیکن اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب تک لفظ کل کو دوبارہ ذکر نہ کیا جائے اسی وجہ سے صاحب سلم نے لفظ کل کو دومرتبہ ذکر کر کے معنی متعین کیا ہے اور دعویٰ متعین کیا ہے تو اس عبارت میں پہلا لفظ کل بیان استغراق کے افراد کیلئے اور دوسرا لفظ بیان استغراق انواع کیلئے ہے۔

دعا: جو کہ غیر متوقف علی النظر کی عبارت کے متعلق ہے کہ صاحب سلم علم کی تقسیم ثانی کی دونوں قسمیں نظری اور بد بھی کی تعریف بیان کر رہے ہیں۔

بدیہی کی تعریف: ما لا يتوقف حصوله على النظر

نظری کی تعریف: ما يتوقف حصوله على النظر۔ یعنی جس کا حاصل کرنا نظر اور کسب پر موقوف ہو یعنی نظر اور کسب کے بغیر اس کا حصول ممکن اور محال ہو نظری کی اس تعریف پر ایک مشہور سوال وارد ہوتا ہے۔

سوال: جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ نظری وہ چیز ہے جس کا حصول نظر و فکر پر موقوف ہو کیونکہ جمیع افراد کیلئے یہ تعریف جامع نہیں۔ اس کے لئے کہ وہ مطالب جو عوام الناس یعنی فاقہ قذیہ کو جو مطالب حاصل ہوتے ہیں نظر و کسب سے وہ ملنا نظری ہوتے ہیں باوجود یہ کہ وہی مطالب واجد قذیہ کو بغیر نظر و فکر کے باوجود حاصل ہوتے ہیں۔ جس معلوم ہوتا ہے کہ نظری کا حصول بغیر نظر و فکر کے محال نہیں، بلکہ نظری نظری ہونے کے باوجود اس کا حصول ہو سکتا ہے صاحب سلم نے اپنے منہ میں اس کے دو جواب دیئے ہیں۔ جن کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ تمہیدی جان لیں۔

مقدمہ: کہ علماء کا اس بات میں اختلاف ہے کہ بداعت اور نظارت اولاً بالذات علم کی صفت ہیں یا معلوم کی جس میں کل تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب: بداعت اور نظارت دونوں علم کی صفتیں ہیں۔

دوسرا مذہب: یہ دونوں معلوم کی صفتیں ہیں۔

تیسرا مذہب: یہ علم اور معلوم ہر دونوں کی صفتیں ہیں۔ صاحب سلم کا پہلا جواب بنا بر مذہب اول ہے یعنی اسکا مدار اس بات پر ہے کہ بداحت اور نظارت علم کی صفتیں ہیں۔

جواب: کا حاصل یہ ہے کہ فاقہ قوتہ قدسیہ کا علم نظری ہے اور واجد قوت قدسیہ کا علم اور ہے اور وہ بدیہی ہے لہذا بدیہی اپنی بداحت پر باقی ہے اور نظری اپنے نظارت پر باقی ہے۔ اسکا یہ قطعاً مطلب نہیں کہ جو علم نظری تھا وہ اب بدیہی بن گیا البتہ بنا بر مذہب ثانی اشکال باقی ہے جو کہ قوی ہے اس لئے کہ معلوم واجد یا تو نظری ہو گا یا بدیہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نظری کی تعریف میں لفظ جو توقف آیا ہے اس میں تاویل کرینگے کہ ماقبل میں ہم بتا چکے۔

توقف کے دو معنی ہیں۔ (۱) لولاء لامتنع (۲) مصحح لدخول الفاء۔ لولاء لامتنع کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ اول موجود تو ثانی موجود۔ اگر اول موجود نہیں تو ثانی کا حصول متنع ہو گا اور صحیح لدخول الفاء کا مطلب اور مفہوم یہ ہے کہ ثانی کو اول سے تعلق ہے بایں طور کہ اول موجود ہو گا تو ثانی موجود ہو گا لیکن اول کے موجود نہ ہونے سے ثانی منہی ہو یہ بات نہیں

اب جواب کا حاصل یہ ہو گا کہ توقف سے مراد دوسرا معنی ہے۔ مصحح لدخول الفاء اب اس معنی کے اعتبار سے نظری ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کا حصول نظر و فکر پر موقوف ہو اور بغیر نظر و فکر کے اس کا حصول ممکن ہو۔

تذکرہ غلطی: جو کہ مصنف کی عبارت والا لدار فیلزم تقدم الشئ کے متعلق ہے۔

سوال: صاحب سلم نے بطلان دور کی دلیل اول یہ بیان کی کہ دور اس لئے باطل ہے کہ دور میں ایک شئی کا اپنی ذات پر برترین مقدم ہونا لازم آتا ہے حالانکہ یہ دلیل صحیح نہیں کیونکہ یہ تو دور کی حقیقت ہے تو دعویٰ بھی وہی اور دلیل بھی وہی۔ اسکو معارضہ درت علی المطلوب کہا جاتا ہے اور ابطال الشئ بنفسہ کہتے ہیں۔

جواب: ہم قطعاً اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ دور کی حقیقت تقدم الشئ علی نفسہ ہے بلکہ

دور کی یہ حقیقت توقف الہی، علیٰ ما يتوقف علیہ من جهة واحدة۔ اور تقدم الہی، علی نفسہ تو اسکا لازم ہے اسکو ابطال الہی، با بطلان لوازمہ کہتے ہیں اور یہ بالکل صحیح ہے۔
طاہرہ رابطہ: کہ دور کے تین مراتب تھے اعلیٰ، وسطیٰ، ادنیٰ۔ صاحب سلم نے اعلیٰ اور ادنیٰ کو ذکر کر دیا مگر مرتبہ وسطیٰ کو بیان نہیں کیا اسکی کیا وجہ ہے؟

جواب: اختصار کی وجہ سے اور اعتماداً علی المتعلمین مرتبہ وسطیٰ کو ترک کر دیا۔

طاہرہ رابطہ: جو کہ متعلق ہے فان الدور مستلزم للتسلسل: کہ بعض شارحین نے اس عبارت کو دور کی تیسری دلیل بنایا ہے جس کی تقریر یوں کی ہے کہ دور باطل ہے اسلئے کہ دور مستلزم تسلسل کو اور تسلسل باطل ہے تو اسکا طور دور بھی باطل ہوا اسلئے بعد وہ حضرات صاحب سلم پر دو اعتراض کر دیتے ہیں۔

پہلا اعتراض: کہ بطلان دور یہ زیادہ واضح ہے بطلان تسلسل سے اور بطلان تسلسل بہ نسبت بطلان دور کے زیادہ اخفی ہے تو اخفی کے ابطال سے اوضح کا ابطال کرنا صحیح نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ بطلان تسلسل اخفی کیوں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تسلسل کے بطلان پر جتنے بھی دلائل متحد ذکر کئے گئے ہیں انکے مقدمات پر رد و قدح کر دی گئی ہے چنانچہ اس مقام پر ابطال تسلسل کے لئے جو رہبان تصنیف پیش کیا گیا ہے اسکے بعض مقدمات پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

دوسرا اعتراض: کہ یہاں پر جو دور مستلزم تسلسل کو وہ تسلسل امور اعتباریہ میں ہے اور صاحب سلم بعد میں تصریح کرینگے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل باطل نہیں جب تسلسل باطل نہ ہوا تو جو دور اس تسلسل کو مستلزم ہے وہ بھی باطل نہ ہوا۔

جواب: یہ دونوں اعتراض بنیاء الفاسد علی الفاسد کے قبیل سے ہیں اسلئے کہ ہم اس بات کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ فان الدور مستلزم للتسلسل دور کی تیسری دلیل ہے۔ بلکہ ہم اسکو دور کی دوسری دلیل کی دلیل قرار دے چکے ہیں۔

مستند صاحب: صاحب سلم کا دور کے بطلان کی دلیل ثانی کی دلیل بنانا اس عبارت کو کہ دور مستلزم ہے تسلسل کو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ دور اور تسلسل میں تو منافات ہیں کہ دور کا

مدار جہات کے اتحاد پر ہے جبکہ تسلسل کا مدار تو جہات کے متغایر ہونے پر ہے۔ لہذا ایک منافی دوسرے منافی کو کیسے مستلزم ہو سکتا ہے۔

جواب: جہت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جہت متقدمہ علی التوقف (۲) جہت متأخرہ عن التوقف دور کا مدار جہت متقدمہ علی التوقف کے اتحاد پر اور تسلسل کا مدار جہت متأخرہ علی التوقف کے تغایر پر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جہات حتمہ علی التوقف کا اتحاد جہات متأخرہ علی التوقف کے تغیر کے منافی نہیں لہذا دور کا مستلزم ہونا تسلسل کو درست اور صحیح ہوا۔

نوٹ: جو کہ متعلق عبارت فحینئذ سے۔

سوال: ابطال تسلسل کے جوادہ ہیں ان میں سے مشہور ترین دلیل کا نام بوہان تطبیق ہے۔ تو مصنفؒ نے اس مشہور دلیل پر ہان تطبیق سے برہان تضعیف کی طرف عدول کیوں کیا؟

جواب: عموم کی وجہ سے برہان تطبیق صرف امور غیر متناہیہ مرتبہ میں جاری ہوتا ہے۔ بخلاف برہان تضعیف کے کہ یہ امور غیر متناہیہ مرتبہ اور امور غیر متناہیہ مرتبہ مجتمعہ فی الوجود اسی طرح متعاقبہ فی الوجود تمام قسموں میں جاری ہو سکتا ہے اسی عموم کی وجہ سے صاحب سلم نے برہان تضعیف کو اختیار کیا۔

سوال اول: ہم برہان تضعیف میں عموم کو مانتے ہی نہیں۔ اسلئے کہ برہان تضعیف ایسے امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگا جو معرض للعدہ ہیں اور معرض للعدہ امور ہیں جو معرض للکثرة ہیں۔ اور معرض للکثرة وہ امور ہیں جو مادی ہوں اور مجردات معرض للکثرة نہیں ہو سکتے برہان تضعیف صرف امور غیر متناہیہ مادیہ میں جاری ہوگا لیکن امور غیر متناہیہ مجردہ میں جاری نہ ہو لہذا عموم نہ ہوا۔

بیانات: کثرت کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کثرت بحسب الجزئیات (۲) کثرت بحسب الاجزاء اور یہ جو کہا گیا ہے کہ معرض للعدد ہوں وہ امور ہونگے جو معرض للکثرة ہوں اس لئے عموم ہے کثرت بحسب الاجزاء

کثرت بحسب الجزئیات لیکن کثرت بحسب الجزئیات اگرچہ مجردات میں نہیں پائے جاتے لیکن کثرت بحسب الاجزاء مجردات میں پائے جاتے ہیں لہذا امور غیر متناہیہ مجردات میں بھی پایا گیا اسلئے برہان تضعیف جاری ہوگا تو آئیں عموم باقی رہا۔

سوال ثانی: ہم مقدمہ اولیٰ کو علی الاطلاق نہیں مانتے کہ ہر چیز جو موجود بعد العدم ہو وہ معروض للعد ہوگی بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ امور غیر متناہیہ ہوں تو وہ معروض للعد نہیں ہے ہاں اگر موجود بعد العدم عموم متناہیہ ہو تو تب معروض للعد ہے۔

جواب: کہ کثرت یعنی امور غیر متناہیہ عبارت ہے وحدات سے یعنی کئی اکائیوں کے پائے جانے اور وحدات کا تحقق بدوں عرض کے ممکن نہیں۔ لہذا اگر کثرت متناہیہ ہوں تو وحدات بھی متناہیہ ہونگے۔ اور عرض بھی متناہیہ ہوگا اور اگر کثرت غیر متناہیہ ہوں تو وحدات بھی غیر متناہیہ ہوں گے اور عرض بھی غیر متناہیہ ہوگا۔

سوال ثالث: کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثانیہ کہ ہر عرض قابل تضعیف ہوتا ہے اس کو علی الاطلاق ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قابل تضعیف ہونا یہ عدد متناہیہ کا خاصہ ہے اگر عدد غیر متناہی ہو تو قابل تضعیف نہیں ہو سکتا۔

جواب: مولانا بلیاوی نے اس کو ذکر کر کے جواب نہیں دیا بعض شارحین نے اس کا جواب دیا کہ علماء کا عدد کے بارے میں ضابطہ ہے کہ العدد لا تنف علی حدة یعنی عدد کسی حد پر رکتا نہیں حکماء کے اس ضابطہ کو تسلیم کر لینے کے بعد قطعاً اس بات کی گنجائش نہیں کہ اس مقدمہ کا انکار کیا جائے۔

سوال رابع: کہ ہم آپ کے بیان کردہ مقدمہ ثالثہ کو بھی علی الاطلاق تسلیم نہیں کرتے ہم یہ کہتے ہیں کہ تضعیف سے حاصل شدہ عدد کا زائد ہونا عدد اصلی پر یہ عدد متناہی کا خاصہ ہے۔ اور اگر تضعیف سے حاصل شدہ عدد غیر متناہی ہو عدد اصلی سے زائد نہ ہوگا۔

جواب: کہ عدد غیر متناہی کا قابل تضعیف ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد اس بات کی قطعاً گنجائش

نہیں کہ یہ کہا جائے کہ تصعیف سے حاصل شدہ عدد کا زائد ہونا مختص ہے عدد متناہی کے ساتھ گویا کہ بداحت کا انکار کرتا ہے۔

سوال خامس: کہ عدد غیر متناہی میں تصعیف ہوئی نہیں سکتی اس لئے کہ تصعیف کہا جاتا ہے کسی شئی کے ساتھ شئی کے مثل کو ملا دیا جائے مثلاً خمسہ کو ملا دینا خمسہ کے ساتھ یہ خمسہ کی تصعیف ہے اور امور غیر متناہیہ کی تو کوئی مثل ہی نہیں چہ جائے کہ اس کے ساتھ کسی مثل کا انضمام اور اتصال ہو۔

جواب: برہان تصعیف کے جاری ہونے کیلئے امور غیر متناہیہ کے ساتھ اسکی مثل کا انضمام کوئی

ضروری نہیں بلکہ عدد غیر متناہی کے ساتھ کسی بھی عدد کو ملا دیا جائے تو برہان تصعیف جاری ہو جائے گا مثلاً امور غیر متناہیہ کے ساتھ لفظ مائتہ کو ملا دیا جائے تو یہاں پر دو سلسلہ پیدا ہو جائیں گے۔ پہلا سلسلہ کہ امور غیر متناہیہ منضم مع المائۃ (۲) امور غیر متناہیہ مجردة عن المائۃ اور یہ بات ظاہر ہے کہ امور غیر متناہیہ منضم مع المائۃ زائد ہوگا امور غیر متناہیہ مجردة عن المائۃ سے اور حکم مقدمہ البعد زائد کی زیادتی مزید علیہ کے تمام اکائیاں کے ختم ہونے کے بعد ہوگی لہذا امور متناہیہ مجردة عن المائۃ کا متناہی ہونا لازم آیا جو کہ بحکم مقدمہ خامسہ متناہی عدد مستلزم ہوتا ہے متناہی محدود کو تو امور غیر متناہیہ کا متناہیہ ہونا لازم آیا جو کہ خلاف مفروض ہے۔ یاد رکھیں امور غیر متناہیہ میں تصفیلاً تو تصعیف نہیں ہوتی البتہ اجمالاً ہوتی ہے۔ تصفیلاً اس لئے نہیں کہ امور غیر متناہیہ کی طرف ذہن توجہ کر ہی نہیں سکتا۔

ترجمہ ولا يعلم التصور من التصديق ولا بالعكس۔

صاحب سلم اس عبارت سے سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: آپ نے کہا نوع تصور نوع تصدیق کے تمام افراد اگر بد بھی ہوں تو استغناء عن النظر لازم آتا ہے اگر نظری ہوں تو دور تسلسل لازم آتا ہے اس لئے ثابت ہوا کہ بعض بد بھی ہیں اور بعض نظری ہیں۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ اگر نوع تصور کے تمام افراد بد بھی ہوں یا بعض بد بھی اور بعض نظری ہوں اور نوع تصدیق کے تمام افراد نظری ہوں تو اس سے استغناء عن

النظر لازم لائے اور نہ ہی دور اور نہ ہی تسلسل لازم آتا ہے اس لئے کہ ان تصدیقات نظریہ کو تصورات بدیمہ سے حاصل کیا جائے گا اسی طرح برعکس۔ کہ نوع تصدیق کے تمام افراد بدیمہ ہوں یا بعض بدیمہ اور بعض نظری ہوں اور نوع تصوری کے تمام افراد نظری ہوں تو تصورات نظریہ کو تصدیقات بدیمہ سے حاصل کیا جائے گا اس سے نہ تو دور لازم آتا ہے اور نہ تسلسل۔

حجرات: صاحب سلم نے یہ جواب دیا کہ یہ تب ہو سکتا تھا جب تصورات کو تصدیقات سے اور

تصدیقات کو تصورات سے حاصل کیا جائے حالانکہ اكتساب التصور من التصديق و اكتساب التصديق من التصور بالکل باطل ہے۔ بلکہ تصورات کو تصورات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیقات کو تصدیقات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے صاحب سلم نے اس عبارت میں دو دعوے کیے۔

پہلا دعویٰ: لا يعلم التصور من التصديق: جس کا حاصل یہ ہے کہ التصديق ليس بكتساب للتصور

ثانی دعویٰ: لا بالعكس یعنی التصور ليس بكتساب للتصديق: صاحب سلم نے دعویٰ

اولیٰ کی دلیل کے بعض مقدمات کو بیان کیا ہے لان المعرف مقول سے اور دعویٰ ثانیہ کی

دلیل کے بعض مقدمات کو بیان کیا التصور قساری المنسوب سے۔ دعویٰ اولیٰ کی دلیل مرکب ہے

دو قیاسوں کے مجموعہ سے۔

قیاس اولیٰ یہ ہے کاسب التصور معترف و کل معترف مقول: نتیجہ یہ ہوگا کاسب التصور

مقول اس نتیجہ کو قیاس ثانی کا معترف بنایا جائے اور مسئلہ الصدق تنفیہ کو کبریٰ بنایا جائے، کاسب

التصور مقول و لا ھبئی من المقول بتصديق، تو نتیجہ یہ نکلے گا کہ لا شئی من کاسب

التصور بتصديق یہ سالبہ کلیہ ہے جس کا عکس مستویٰ بھی سالبہ کلیہ ہوتا ہے اس کا عکس مستویٰ یہ ہو

گا۔ لا ھبئی من التصديق بکاسب للتصور اور یہ یحیٰ بن دعویٰ اولیٰ ہے اس تقریر سے معلوم ہوا کہ

لان العرف مقول دعویٰ اولیٰ کی دلیل اولیٰ کے قیاس میں سے قیاس اول کے کبریٰ کا بیان ہے۔

اور دعویٰ ثانیہ کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جو چیز تصدیق کیلئے کاسب ہوتی ہے وہ تصدیق کیلئے علت

مرحہ ہوتی ہے اور تصور کا کوئی فرد بھی علت مرحہ نہیں بن سکتا لہذا تصور تصدیق کیلئے کاسب نہیں بن

سکتا۔ اسکو بطریق قیاس یوں کہا جائے گا کاسب التصور علۃ مرجحة له ولا شئی من التصور بعلة مرجحة للتصديق نتیجہ یہ نکلے گا لا شئی من الصور بكاسب للتصديق۔ اسکا عکس مستوی لا شئی من کاسب التصديق بتصوير یکی بعینہ دعویٰ ثانیہ ہے اس قیاس میں مغرئی بدیہی ہے اور کبریٰ نظری ہے جس کیلئے دلیل کا بیان ضروری ہے۔ جو قیاس سے مرکب ہے التصور متساوی النسبت الی وجود للتصديق وعدمہ و کل ما هو متساوی النسبت الی وجود التصور وعدمہ لا یكون علۃ مرجحة للتصديق نتیجہ یہ ہوگا التصور لا یكون علۃ مرجحة للتصديق اور یہی بعینہ اصل قیاس کا کبریٰ ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ التصور متساوی النسبت۔ دعویٰ ثانیہ کی دلیل کے کبریٰ کی دلیل مغرئی کا بیان ہے۔

فقہاء کل واحد منهما بدیہی و بعضہ نظری۔

یہ عبارت ماقبل کیلئے بطور نتیجہ کے ہے کہ جب نوع تصور اور نوع تصدیق کے تمام افراد کا بدیہی ہونا اور تمام افراد کا نظری ہونا باطل ہوا تو نتیجہ یہ نکلا کہ ان میں سے بعض افراد بدیہی ہیں اور بعض نظری ہیں تو تصورات نظریہ کو تصورات بدیہی سے اور تصدیقات نظریہ کو تصدیقات بدیہی سے حاصل کیا جائے گا۔

سوال: مصنفؒ کی یہ عبارت لغو اور متدرک ہے کیونکہ یہی معنی مصنفؒ کی سابقہ عبارت لیس کل من کل منهما بدیہا کا ہے۔ تو اسکو پھر دوبارہ ذکر کرنا لغو اور متدرک ہوا اور متون کے اصول کے بھی خلاف ہے کیونکہ متون کی بناء اختصار پر ہوا کرتی ہے۔

جواب: مصنفؒ نے لیس الكل من کل منهما میں مقصود اور دعویٰ کو ذکر کر دیا ہے دلیل کے ذکر سے پہلے پھر دلائل کے ذکر کرنے کے بعد اسی مقصود اور مطلوب کو بطور نتیجہ کے ذکر کیا ہے لہذا اس عبارت کو لغو اور متدرک قرار دینا غلط ہے۔

فقہاء والبسیط لا یكون کاسباً۔

اس مصنفؒ کی غرض احتیاج الی المنطق کی مقدمات میں سے مقدمہ ثالثہ کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب تک یہ مقدمہ ثابت نہ ہو کہ بسیط کاسب نہیں ہوتا اسوقت تک منطق کا محتاج الیہ ہونا

ثابت نہیں ہوتا اور منطق کی ضرورت ثابت نہیں ہوتی اس لئے کہ حاجت الی المنطق کو اس انداز سے ثابت کیا جاتا ہے علم کی دو قسمیں ہیں۔ تصور اور تصدیق۔ پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) بدیہی (۲) نظری۔ اور نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے بدیہات سے بطریق نظر و فکر کے۔ اور نظر و فکر نام ہے امور معلومہ کو ترتیب دینے کا اور ہر ترتیب سو فیصد صحیح نہیں ہوتی اس لئے اسی قانون کی ضرورت ہے جس کے ذریعے ترتیب صحیح کا امتیاز ہو سکے ترتیب فاسد سے۔ اور یہ تقریر بیان الحاجت الی المنطق کی تب کی جاسکتی ہے جب اس احتمال کو باطل قرار دیا جائے کہ نظریات کو کسی امر بسیط سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ورنہ تو کوئی کہہ سکتا ہے کہ ہم نظریات کو امر بسیط سے حاصل کرتے ہیں تو جب امر بسیط کا سب ہوگا تو نہ ترکیب ہوگی تو جب ترکیب نہ ہوگی تو ترتیب نہ ہوگی جب ترتیب نہ ہوگی تو ترکیب میں کوئی غلطی نہ ہوگی تو کسی قانون کی ضرورت نہ ہوگی۔ جب قانون کی ضرورت نہ ہوگی تو منطق کی ضرورت اور محتاج الیہ ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اسی لئے صاحب سلم نے یہ مقدمہ ثالثہ کو بیان کیا کہ والبسیط لا یكون کاسبا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ بسیط کا سب نہیں بن سکتا۔

سوال اول: مصنفؒ کی اس عبارت اور منطق کے قول میں منافات ہیں اس لئے کہ منطق نے تعریف ہا لفصل اور تعریف ہا لخاصہ کو جائز قرار دیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بسیط کا سب بن سکتا ہے جب کہ صاحب سلم نے بسیط کے کا سب ہونے کی نفی کر دی ہے۔

سوال ثانی: کہ مصنفؒ کی اس عبارت میں اور وہ عبارت جس میں کہا کہ تعریف ہا لفصل حد ناقص ہے اور تعریف ہا لخاصہ رسم ناقص ہے تو ان دونوں عبارتوں میں تضاد ہے۔

سوال ثالث: کہ مصنفؒ نے کہا والبسیط لا یحد وقد یحد بہ اس سے بھی بسیط کا کا سب ہونا ثابت ہوتا ہے۔

جواب اول: کہ صاحب سلم نے مطلق بسیط کے کا سب ہونے کی نفی نہیں کی بلکہ کا سب منضبط ہونے کی نفی کی ہے۔ یعنی بسیط ایسا کا سب نہیں کہ جس سے شئی کی جامع مانع تعریف معلوم ہو۔ اور

مناطقہ کے قول سے بسیط کا مطلق کا سب ہونا معلوم ہوتا ہے۔

جواب ثالث: کہ مصنفؒ نے بسیط کے کا سب ہونے کی نفی کی ہے۔ اور مناطحہ نے بسیط کے معرف ہونے کا اثبات کیا ہے یا درکھیں کا سب اور معرف میں فرق ہے۔ کا سب اخص ہوتا ہے اس لئے کہ اس میں مشقت کو دخل ہوتا ہے اولاً معانی مناسبہ للمطلوب کو معلوم کرنا ہوتا ہے۔ ثانیاً صاحبہ التقديم اور ما حقه التاخیر کو معلوم کرنا پڑتا ہے۔ اور ثالثاً ما حقه التقديم کو مقدم کرنا پڑتا ہے۔ اور ما حقه التاخیر کو مؤخر کرنا پڑتا ہے۔ مؤخر کر کے ترتیب دینی پڑتی ہے اور معرف میں اس چیز کا ہونا ضروری نہیں تو ثابت ہوا کہ کا سب اخص ہے اور معرف اعم ہے تو مناطحہ کے قول سے بسیط کا معرف ہونا تو معلوم ہوتا ہے کا سب ہونا معلوم نہیں ہوتا جب کہ صاحب سلم نے کا سب ہونے کی نفی کی ہے۔ معرف ہونے کی نفی نہیں کی لہذا نہ تو مناطحہ کی مخالفت لازم آتی ہے اور نہ ہی مصنفؒ کی عبارت میں تناقض لازم آتا ہے۔

جواب ثالث: مصنفؒ نے مطلق کا سب ہونے کی نفی نہیں کی بلکہ کا سب مفید ہونے کی نفی کی ہے یعنی بسیط ایسا کا سب نہیں جس سے شئی کی کنہ اور ماہیت معلوم ہو۔

مجلد ۱: فلا بد من ترتیب امور للاکتساب۔

مصنفؒ ماقبل پر تفریع بیان کرتے ہوئے نظر و فکر کو بھی بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ بسیط کا سب نہیں بن سکتا تو کا سب کا مرکب میں منحصر ہونا ثابت ہوا اور مرکب میں ترکیب اور ترتیب ہوتی ہے اور اس ترکیب اور ترتیب کا نام نظر و فکر ہے تو نظر و فکر کی تعریف کا حاصل یہ ہو گا کہ امور معلوم کو ترتیب دینا امر مجہول کو حاصل کرنے کیلئے۔

مجلد ۲: وهو النظر والفکر۔ مصنفؒ نے لفظ نظر کے بعد لفظ فکر کو ذکر کیا ہے جس کی دو غرضیں ہیں۔ (۱) دونوں کے درمیان توافاق کی طرف اشارہ کرنا ہے۔

(۲) ایک دفع دخل مقدم کرنا ہے۔

سوال: نظر چند معنی میں مستعمل ہے۔

پہلا معنی کہ جب اس کا صلہ الی ہو تو بمعنی ابصار ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے نظرت الیہ ای اجروہ۔
دوسرا معنی یہ ہے کہ جب اس کا صلہ لام ہو تو اس کا معنی ہوتا ہے رعایت جیسے کہا جاتا ہے
نظرت لہ، ای رعیتہ۔

تیسرا معنی فکر: جسوقت اس کا صلہ فی ہو جیسے کہا جاتا ہے نظرت فیہ ای ہکوت فیہ اور
یہاں پر ان معانی ثلاثہ میں سے کوئی ایک بنانا درست نہیں
جواب: مصنف نے جواب دیا کہ جس طرح نظر ان معانی میں مستعمل ہے اسی طرح نظر بمعنی
فکر کے بھی مستعمل ہے اور یہاں پر نظر بمعنی فکر ہے۔

فائدہ: اکتساب المجهول من المعلوم میں دو انتقال کا ہونا ضروری ہے۔

پہلا انتقال: الانتقال من المطلوب الی المبادی۔

دوسرا انتقال: الانتقال من المبادی الی المطلوب۔

لیکن یہ انتقال انتقال مکانی نہیں کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف حرکت ہو بلکہ یہ انتقال
ایک لحاظ اور ایک اعتبار سے دوسرے لحاظ اور اعتبار کی طرف ہوگا۔

پہلا انتقال: الانتقال من المطالب الی المبادی: اس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: کہ الانتقال من المطالب الی المبادی اس حیثیت سے ہو کہ ایک
معقولات کے ملاحظہ کی طرف محتاجی ہو بایں طور کہ صور مخزونہ میں حرکت کی جائے تو چند
صورتیں متبایہ سامنے ہوگی مثلاً صورت مائع۔ کو انسان کیساتھ منطبق کیا گیا تو یہ مطابق نہ تھی اسی
طرح کچھ مدت بعد حیوان اور ناطق کو پایا تو یہ انسان کے مطابق ہوگا تو اس انتقال کو انتقال اولی
مدرجی اور حرکت اولی کہا جاتا ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ اس الانتقال من المطالب الی المبادی میں معقولات کے ملاحظہ کی
طرف احتیاجی نہ ہو بلکہ جب وجدان کی طرف متوجہ ہوا تو وہیں حیوان اور ناطق اولاً بغیر مشقت
کے پالے تو قسم انتقال کو اس کو انتقال اولی دفعی کہا جاتا ہے۔

انتقال ثانی: الانتقال من المبادئ الى المطالب: انکی بھی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: کہ مبادی غیر مرتب کو پایا جائے مثلاً پہلے ناطق کو پایا گیا اسکو انسان کے مطابق کیا گیا پھر اسکے بعد حیوان کو پایا گیا تو پھر اس حیوان اور ناطق کے درمیان ترتیب دی کہ حیوان کو ناطق پر مقدم کیا اور یوں کہاذاک الحیوان الناطق هو الانسان اس انتقال کا نام رکھا جاتا ہے انتقال ثانی تدریجی اور حرکت ثانیہ۔

دوسری صورت: کہ مبادی مرتبہ کو پایا جائے مثلاً حیوان اور ناطق کو اکٹھے پایا جائے جس میں حیوان مقدم اور ناطق مؤخر ہو اور یوں کہا جائے اذاک الحیوان الناطق هو الانسان تو اس انتقال کا نام انتقال ثانی دفعی ہے تو کل احتمالات چار ہوئے۔

پہلا احتمال: ان يكون الانتقالان كلاهما تدریجی۔

دوسرا احتمال: ان يكون الانتقالان كلاهما دفعی۔

تیسرا احتمال: کہ پہلا انتقال تدریجی اور دوسرا انتقال دفعی۔

چوتھا احتمال: کہ پہلا انتقال دفعی اور دوسرا تدریجی ہو۔ یاد رکھیں حرکت اولیٰ یہ عبارت

ہوتا ہے انتقال اولیٰ تدریجی سے اور حرکت ثانیہ یہ عبارت ہوتا ہے انتقال ثانی

تدریجی سے۔

فائدہ: جب طالب کسی مطلوب کو حاصل کرتا ہے تو اس مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا ضروری

ہے کیونکہ اگر من کل الوجہ مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آتی ہے اور اگر من کل

انوجہ معلوم ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آتی ہے لہذا مطلوب کا من وجہ معلوم ہونا اور من وجہ

مجہول ہونا ضروری ہے۔ اور مطلوب مجہول کو حاصل کرنے کیلئے چند امور معلومہ کو ترتیب دینے کا

نام نظر و فکر ہے۔ نظر و فکر کی تعریف میں حقد میں اور متاخرین کا اختلاف ہے جس کے سمجھنے سے

پہلے ایک تمہیدی مقدمہ کا جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ: حقد میں اور متاخرین دونوں فریقین کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو

حاصل کیا جائے گا تو وہاں دو انتقال اور دو حرکتیں ہوں گی۔

(۱) انتقال من المطلوب الی المبادی (۲) انتقال من المبادی الی المطلوب

جسکی تفصیل یہ ہے کہ جب کسی مطلوب مجہول کو حاصل کیا جائے گا تو طالب یعنی نفس ناطقہ اور

ذہن اولاً مطلوب مجہول سے مطلق معانی مخزونہ کی طرف منتقل ہوتا ہے عام ازیں کہ وہ معانی

مخزونہ مطلوب کے مناسب ہوں یا نہ ہوں پھر ان معانی مخزونہ میں نفس ذہن حرکت کرتا ہے اس

حرکت کے ذریعے سے ان معانی مخزونہ میں سے ایسے معانی تلاش کرے گا جو مطلوب کے

مناسب ہوں جب معانی مخزونہ میں سے معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب معلوم ہو جائیں گے تو

انتقال اول ختم ہو جائے گا۔ اگر یہ انتقال تدریجاً ہو تو اسکو حرکت کہتے ہیں اگر دفعتاً ہو تو اس کو حدث

کہتے ہیں۔ اور اس حرکت کا مبداء اور ما منہ الحركت مطلوب اور منتہی یعنی ما الیہ الحركت

معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب ہیں اور ما فیہ الحركت مطلقاً معانی مخزونہ ہیں پھر اس حرکت اولیٰ

کے بعد اولاً ان معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب کا لحاظ کرے گا اور ثانیاً ما حقہ التقديم اور ما حقہ

التاخیر کو معلوم کرے گا کہ کون جنس ہے اور کون فصل ہے اور ما حقہ التقديم کو مقدم اور ما

حقہ التاخیر کو مؤخر کرے گا۔ ثالثاً مطلوب کی طرف انتقال کرے گا یہاں تین چیزیں ہیں۔

(۱) معانی مخزونہ مناسبہ للمطلوب کا لحاظ کرنا اسکا نام مناطقہ کے ہاں ملاحظہ ہے۔

(۲) ما حقہ التقدیم اور ما حقہ التاخیر کا مقدم اور مؤخر کرنا اسکو مناطقہ تدریب کہتے ہیں۔

(۳) ما حقہ التقدیم اور ما حقہ التاخیر سے مطلوب کی طرف انتقال اس کا نام حرکت ثانیہ ہے

بشرطیکہ یہ انتقال بھی تدریجی ہو اور اس حرکت ثانیہ کا ما منہ الحركت اور مبداء معانی مخزونہ مناسبہ

للمطلوب ہیں۔ اور منتہی یعنی ما الیہ الحركت مطلوب ہے اور ما فیہ الحركت بھی معانی مخزونہ

مناسبہ للمطلوب ہیں۔

تاکید: اول انتقال کو انتقال کہا جاتا ہے اور ثانی کو ضابطہ کہتے ہیں۔ انتقال اگر تدریجی ہو تو حرکت

اگر دفعتی ہو تو حدث کہتے ہیں ان دونوں انتقالوں کی چار صورتیں ہیں (۱) دونوں تدریجی ہوں

(۲) دونوں دفعتی ہو (۳) اول تدریجی ثانی دفعتی (۴) اول دفعتی ثانی تدریجی

یاد رکھیں ان فریقین کا یعنی حقد میں اور متاخرین کا بھی اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ نظر و فکر نام ہے اس فعل کا جو مطلوب مجہول کو حاصل کرنے کیلئے نفس ناقدہ سے صادر ہوتا ہے۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ وہ فعل کیا چیز ہے حقد میں کے نزدیک وہ فعل حرکتیں کا مجموعہ ہے۔ یعنی دونوں انتقال تدریجی ہوں اسی وجہ سے وہ نظری کی یہی تعریف کرتے ہیں۔ تحقق الحركات التدریجیہ اور متاخرین کے نزدیک فعل ترتیب ہے جو حرکت ثانیہ کے لوازم میں سے اسی وجہ سے متاخرین کے نزدیک فعل کی تعریف یہ کی جاتی ہے ترتیب امور معلومہ لیتا الی المجہول۔

متقدمین کی دلیل: اس کا اصل یہ ہے کہ مطلوب مجہول کا چونکہ حصول حرکتیں کے مجموعہ کے بعد ہوتا ہے لہذا نظر و فکر مجموعہ الحركات کا نام ہے۔

متاخرین کی دلیل: یہ ہے کہ مطلوب کا حصول وجود عدم میں موقوف ہے ترتیب پر اگر ترتیب موجود ہو تو مطلوب کا حصول موجود اگر ترتیب معدوم ہو تو مطلوب کا حصول معدوم۔ لہذا نظر و فکر ترتیب کا نام ہوا۔

خلاصہ: یہ ہے کہ حقد میں کے نزدیک تحقق نظارت موقوف ہے تحقق مجموعة الحركات پر اور اس نظارت کا مقابل بداعت کا تحقق موقوف ہے حرکتیں یعنی انتقالات تدریجیہ کے انشاء پر اور متاخرین کے نزدیک نظارت کا تحقق موقوف ہے حرکت ثانیہ کے تحقق پر جس کے لوازم میں ترتیب ہے اور بداعت کا تحقق موقوف ہے حرکت ثانیہ کے انشاء پر لہذا حقد میں کے نزدیک بداعت کی تین صورتیں ہوں گی۔ (۱) دونوں انتقال دفعی ہوں۔ (۲) اول تدریجی ثانی دفعی (۳) اس کا برعکس یعنی اول دفعی ثانی تدریجی۔ اور نظارت کی ایک صورت ہے کہ دونوں انتقال تدریجی ہوں۔

سوال: متاخرین کے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ کے مذہب کے مطابق نظارت اور بداعت میں واسطہ لازم آتا ہے وہ اس طرح کہ جب مطلوب مجہول کے حصول میں حرکت اولی موجود ہو اور حرکت ثانیہ منشی ہو تو آئیں چونکہ حرکت ثانیہ منشی ہے تو نظری منشی ہو گیا کیونکہ

نظارت موقوف ہے حرکت ثانیہ کے تحقق پر اور اس میں بداعت بھی موجود نہیں اس لئے کہ اگر اس مطلوب کو بداعت میں داخل کر دیا جائے تو بدعیمیات اقسام ستہ میں انحصار باطل ہو جائے گا اب اقسام ستہ یہ ہیں۔

(۱) اولیات (۲) مشاہدات (۳) تجربات (۴) فطریات (۵) متواترات (۶) حدیثیات۔

اس مطلوب کو پہلی پانچ قسموں میں تو اس لئے داخل نہیں کیا جاسکتا کہ ان پانچ قسموں میں حرکت منفی ہوتی ہے جب کہ اس صورت میں حرکت اولیٰ موجود ہے اور چھٹی قسم حدیثیات اس لئے داخل نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ حدیثیات میں انتقالین کا دفعی ہونا ضروری ہے اور صورت مذکورہ میں انتقال اول تدریجی ہے لہذا یہ مطلوب نہ بدعیمی میں داخل ہوا اور نہ نظری میں۔ تو بداعت اور نظارت کے درمیان واسطہ لازم آیا اور واسطہ ہونا باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ کل ما ہو مستلزم للباطل فهو باطل لہذا متاخرین کا مذہب بھی باطل ہوا؟

جواب اول: یہ آپ کی بیان کردہ صورت بداعت میں داخل ہے باقی رہا آپ کا یہ سوال کہ بدعیمیات کا انحصار اقسام ستہ میں نہیں رہے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حصر عقلی نہیں بلکہ حصر استقراری ہے۔

جواب ثانی: جواب یہ ہے کہ بدعیمیات کا انحصار اقسام ستہ میں یہ اقسام مشہورہ کے اعتبار سے ہے باقی رہی یہ بات کہ مصنفؒ نے کس کے مذہب کو پسند کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہاں پر متاخرین کے مذہب کو پسند کیا ہے اسکی وجہ یہ ہے متاخرین کے مذہب پر نظر نام ہے ترتیب کا اور ترتیب میں خطا واقع ہو سکتی ہے جس سے بچنے کیلئے قانون کی ضرورت ہے اور اسی قانون کا نام منطق ہے اس سے احتیاج الی المنطق ثابت ہو جاتی ہے لیکن غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حقدمین کے مذہب پر منطق کا محتاج الیہ ہونا قواعد مادہ اور قواعد صورت دونوں کے اعتبار سے ہوگا اس لئے کہ حرکت اولیٰ میں مواد کی تلاش کی بناء پر قواعد مادہ کے بیان کی طرف احتیاجی ہوگی اور حرکت ثانیہ میں صورت لگانے کی بناء پر قواعد صورت کو معلوم کرنے کی طرف

احتیاجی ہوگی لہذا منطق کا جزئین کے اعتبار سے محتاج الیہ ہونا ثابت ہوا جائے گا بخلاف مذہب متاخرین کے کہ نظر صرف ترتیب کا نام ہے اور ترتیب میں صورت لگانے کی بناء پر فقط قواعد صورت کو معلوم کرنے کے اعتبار سے تو حاجت ہوگی لیکن قواعد مادہ کے اعتبار سے نہیں۔

سوال ۱۰: وہنا شک ہو طرب بہ سقراط۔۔۔۔۔ فکیف الطلب۔

اس عبارت میں احتیاج الی المنطق اور اکتساب النظر من البدیہی پر اعتراض کا بیان ہے۔ جس کو مائیں حکیم نے اپنے استاد سقراط کے سامنے پیش کیا تھا۔

سقراط کے مختصر حالات: یہ سقراط افلاطون کے اساتذہ میں سے ہے اور فیساغورس کے تلامذہ میں سے ہے اور فیساغورس سلیمان علیہ السلام کے تلامذہ میں سے ہے اس قول کے مطابق سقراط ایک واسطہ سے حضرت سلیمان علیہ السلام کے شاگرد ہوئے اور یہ سقراط مؤجد تھا۔ جس کی قوم بت پرست تھی ان کو توحید کی تبلیغ کیا کرتا تھا جس کی وجہ سے قوم انکی مخالف تھی یہاں تک کہ ان پر قتل کا الزام لگا کر قید کروادیا گیا اور اسی قید اور جیل میں زہر دیا گیا اور اسی (۸۰) سال میں عمر میں وفات پا گئے جن کے بارہ ہزار (12000) شاگرد تھے اور یہ شاگرد بھی اسی قید میں انکے ساتھ شریک تھے۔

سوال ۱۱: سوال کی تقریر یہ ہے کہ مائیں حکیم نے سقراط کے سامنے یہ شک پیش کیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ نظریات کو بد معیات سے اکتساب کیا جائے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مطلوب کو بھی نظر و فکر کے ذریعے حاصل نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اگر کسی مطلوب کو نظر و فکر کے ذریعے حاصل کیا جائے تو مطلوب دو حال سے خالی نہیں۔ قبل از طلب معلوم ہوگا یا مجہول اگر قبل از طلب معلوم ہو تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر قبل از طلب مجہول ہو تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی اور یہ بات ظاہر ہے کہ تحصیل حاصل اور طلب مجہول دونوں باطل ہیں۔ لہذا نظریات کو بد معیات سے اکتساب نہیں کیا جاسکتا۔

سوال ۱۲: واجب بانہ معلوم من وجہ۔

صاحب سلم اس عبارت میں سترط کے شاگرد میں سے کسی کا جواب نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم ان دو شقوں میں حصر نہیں مانتے بلکہ یہاں تین شقیں ہیں۔ (۱) قبل از طلب من کل الوجہ معلوم ہو۔ (۲) قبل از طلب من کل الوجہ مجہول ہو۔ (۳) کہ وہ مطلوب من وجہ معلوم ہو اور من وجہ مجہول ہو۔ اور یہاں پر یہی شق ثالث مراد ہے لہذا جب یہ مطلوب من وجہ مجہول ہے تو تحصیل حاصل کی خرابی نہ ہی آئے گی۔ اور جب من وجہ معلوم ہے تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

توبہ نفاذ قائلان الوجہ ----- و المجهول مجهول۔

لیکن مقترض کو اس جواب سے تسلی نہیں ہوئی مائن نامی حکیم نے دوبارہ اعتراض کر دیا کہ آپ نے کہا مطلوب من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ آپ کا مطلوب کیا ہے اگر مطلوب کی وجہ معلوم ہو تو وجہ معلوم معلوم ہونے کی وجہ سے تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی اور اگر مطلوب کی وجہ طلب مجہول ہے تو وجہ مجہول مجہول ہے تو طلب مجہول مطلق کی خرابی لازم آئے گی تو احوال جوں کا توں باقی رہا۔

توبہ و حلہ ان الوجہ المجهول ----- المعلوم وجہ۔

صاحب سلم اس عبارت حلہ سے جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ ہمارا مطلوب وجہ مجہول ہے لیکن مطلق مجہول کی طلب لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ مطلب مجہول مطلق کی خرابی تب لازم آتی جب وجہ مجہول من کل الوجہ مجہول ہو حالانکہ وجہ مجہول من کل الوجہ مجہول نہیں کیونکہ مطلوب کی وجہ معلوم چیسے مطلوب کی وجہ معلوم ہے بالکل ایسے ہی وجہ مجہول کی بھی وہ وجہ مجہول ہے۔ تو اس وجہ معلوم کے ذریعے وجہ مجہول کی طرف نفس اور ذہن کو متوجہ کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ وجہ معلوم کا وجہ مجہول کے ساتھ یا تو عروض الاتعلق ہو گیا دخول والا جیسے انسان کا تصور مطلوب ہو اور ضاحک ہونا اسکی وجہ معلوم ہو اور حیوان ہونا اس کی وجہ مجہول ہو تو اس صورت میں وجہ مجہول یعنی محک کا تعلق وجہ مجہول یعنی انسان سے عروض والا ہے اور اسی طرح انسان مطلوب ہو اور حیوان ہونا اسکی وجہ معلوم ہو اور حیوان ناطق ہونا اسکی وجہ مجہول ہو تو

(۱) الوجه المعلوم (۲) الوجه المجهول (۳) ان دونوں کا ذوالوجه: اور یہی ذوالوجه ہمارا مطلوب ہے من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے۔ تو اس سے نہ تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئی اور نہ طلب مجہول مطلق کی۔ جیسے انسان ذوالوجہ ہے اسکی وجہ کتابت معلوم ہے دوسری وجہ حیوان ناطق مجہول ہے تو مطلوب انسان ہے اس میں نہ تو تحصیل حاصل اس لئے کہ حیوان ناطق کیجہ سے مجہول ہے اور نہ طلب مجہول مطلق۔ اس لئے کہ کتابت کیجہ سے معلوم ہے۔ الا ندری ان المطلوب حقیقۃ المعلومۃ ببعض اعتبار تھا۔ اس عبارت سے صاحب سلم اپنے جواب کی تائید پیش کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر مطلوب بعض اعتبار کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے اور بعض اعتبارات کی بنا پر مجہول ہوتا ہے جیسے انسان مطلوب ہو۔ بالوجہ معلوم اور بہکنہ مجہول ہے تو وجہ معلوم کے ذریعے انسان کی وجہ مجہول کو حاصل کیا جائے گا۔

نمونہ ۱۔ اس میں دو ترکیبی احتمال ہیں۔ (۱) کہ ایمیں ہا اسم فعل بمعنی خد ہواورد اسم اشارہ منصوب محل مفعول پہ یعنی خد خد۱۔ یا خد۱ یہ مفعول پہ ہے فعل محذوف خد کیلئے اور مصنفؒ کی غرض اس سے مباحث مقدمہ کے حفظ اور یاد کرنے پر توجہ کرنا ہے اس طرح کے امثلہ اور جملوں کی ترکیب کیلئے احقر کا رسالہ (ضوابط نحویہ) کے آخر کو دیکھئے۔

قوله **وليس كل ترتيب مفيداً ولا..... إلا راء متناقضة.**

احتیاج الی المنطق کے مقدمات میں سے مقدمہ مدالغ ہے اور

فتویٰ ولا طبعیہا۔ احتیاج الی الخلق کے مقدمات میں سے مقدمہ خامس ہے۔ اس

عبارت میں صاحب سلم دو سوال مقدرہ کا جواب دینا ہے اور سوال کا منشاء احتیاج الی المنطق کی دلیل ہے۔

سوال اول: آپ نے کہا مطلوب کے حصول کیلئے امور معلومہ کی ترتیب ضروری ہے اور ترتیب میں کبھی خطاء واقع ہو جاتی ہے جس سے بچنے کیلئے قانون کی ضرورت ہے اور وہ قانون منطق ہے۔ ہم اتنی بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ مطلوب کے حصول کیلئے ترتیب کی ضرورت ہے لیکن ترتیب میں خطاء کے واقع ہونیکے ہم قائل نہیں کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہی ترتیب علت تامہ ہو مطلوب کیلئے اور قاعدہ ہے کہ علت تامہ کا اسکے معلول سے مختلف جائز نہیں ہوتا لہذا کسی قانون کی طرف اور منطق کی طرف احتیاجی ثابت نہ ہوگی۔

سوال ثانی: علی سبیل التزل ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ یہ ترتیب مطلوب کے حصول کیلئے علت تامہ نہ ہو لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ترتیب میں خطاء واقع ہو اس لئے کہ ترتیب کہتے ہیں۔ ہر شئی کو اپنے مرتبہ پر رکھنا جب ہر شئی اپنے مرتبے پر رکھی جائے گی تو خطاء کیسے واقع ہوگی۔ اگر ترتیب میں کچھ کمی رہ بھی گئی تو فطرت انسانی اور عقل انسانی کے ذریعے اس کو درست کیا جائے گا اور اسکے ذریعے مطلوب کو حاصل کر لیا جائے گا بغیر کسی قانون آخر کے۔

جواب: ان دونوں سوالوں کا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ ہر ترتیب مفید اور علت تامہ ہو مطلوب کے حصول کے لئے اور نہ ہی ہر ترتیب ایسی نظم طبعی پر مشتمل ہوتی ہے جس سے فطرت انسانی اور عقل انسانی مطلوب کے حصول کیلئے کافی ہو اور اسی فطرت انسانی اور عقل کے ذریعے سے مطلوب تک رسائی ہو سکے۔ کیونکہ اگر ہر ترتیب مفید اور علت تامہ ہوتی تو عقلاء کی آراء مختلف نہ ہوتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں عقلاء کی آراء مختلف اور متناقض ہیں بعض نے امور معلومہ کو ترتیب دے کر یوں ترتیب دیا العالم متغیر کل متغیر حادث فالعالم حادث۔ اس نے حدوث عالم کا قول کیا اور بعض نے قدم عالم کا قول کیا ہے اور اس نے امور معلومہ کو یوں ترتیب دی۔ العالم مستغنی عن الفوثر و کل ما ہو مستغنی عن المؤثر فهو قدیم۔ اور یہ

بات واضح ہے کہ ان دو ترتیبوں میں سے یقیناً ایک غلط ہے تو ثابت ہوا کہ ہر ترتیب مفید نہیں ہوتی اور فطرت انسانی اور عقل انسانی بھی مفید نہیں کہ اس فطرت انسانی اور عقل انسانی کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی خطاء سے بچا جاسکے ورنہ تو عقلاء حکماء کی آراء قطعاً متناقض اور مختلف نہ ہوتی۔ لہذا جب یہ ثابت ہو گیا کہ ہر ترتیب اور اسی طرح ہر فطرت انسان اور عقل انسان مفید یعنی مطلوب کے حصول کیلئے کافی نہیں تو ضرورت پڑی ایسے قانون کی طرف جو اس ترتیب میں واقع ہونے والی خطاء سے بچائے اور اسی قانون کا نام سے منطق۔

سوال: اس پر پھر سوال ہو گا کہ آپ نے کہا کہ فطرت انسان اور عقل انسان مطلوب تک پہنچانے والے نہیں ہیں۔ لہذا منطق کی ضرورت ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ منطق بھی تو قواعد عقلیہ کا نام ہے جب قواعد عقلیہ ہیں تو یہ کیسے مفید ہونگے۔ مطلوب تک پہنچانے والے کیسے ہوں گے۔

جواب: حضرت جی منطق صرت قواعد عقلیہ کا نام نہیں بلکہ منطق کے قواعد منزل من السماء یعنی قواعد منطقیہ قرآن میں مستعمل ہیں۔ مناطقہ نے تو صرف انکے اسماء وضع کیے ہیں۔ باقی وہ قواعد نے وضع نہیں کئے بلکہ منزل من السماء میں جیسے وما انزل اللہ علیٰ بشر من شئی یہ سالبہ کلیہ ہے جس کی نفیض موجبہ جزئی آتی ہے وہ یہ ہے قل من انزل الكتاب الذی جاء بہ موسیٰ نور یہ موجبہ جزئیہ ہے سالبہ کلیہ کی نفیض پیش کر کفار کے قول وما انزل اللہ جو کہ سالبہ کلیہ ہے اس کو رد فرمایا سالبہ کی نفیض پیش کر کے کفار کے قول وما انزل اللہ جو کہ سالبہ کلیہ ہے اس کو رد فرمایا۔ اسی طرح ان الانسان نفیٰ خسر میں الف لام انسان کا استغراقی ہے یہ موجبہ کلیہ ہے تو یہ منطق کے قوانین تو قرآن مجید میں موجود ہیں۔ صرف اسمائے قوانین، اسمائے قواعد و ضوابط مناطقہ کی طرف سے وضع شدہ ہیں لہذا اب یہ اعتراض کرنا کہ منطق تو صرف قواعد عقلیہ کا نام ہے اور یہ غلط ہے۔

نتیجہ: فلا بد من قانون عاصم و هو المنطق۔

اس عبارت میں صاحب سلم احتیاج الی المنطق کو صراحتاً بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ہر ترتیب مطلوب کے حصول کیلئے علت تامہ ہے۔ اور نہ ہی فطرت انسانی

مطلوب کے حصول کیلئے کافی ہے تو لامحالہ ایسے قانون کی ضرورت ہے جس قانون کے ذریعے ترتیب میں واقع ہونے والی غلطی سے حفاظت ہو اور اسی قانون کا نام منطق ہے۔ تو اس کے ضمن میں دو باتیں معلوم ہو گئیں (۱) منطق کی تعریف (۲) غرض و غایت۔

منطق کی تعریف: منطق ایسے قانون کا نام ہے جس کے ذریعے خطا فی الفکر سے حفاظت ہو۔
غرض و غایت: یعنی خطا فکری سے حفاظت ہو۔

منطق کی وجہ تسمیہ: پہلی وجہ تسمیہ کہ منطق یہ مصدر میسی ہے نطق ینطق نطقاً و منطقیاً بمعنی بولنا۔ اور نطق دو قسم پر ہے نطق ظاہری، نطق باطنی اور چونکہ یہ منطق نطق ظاہری کا بھی سبب ہے اور نطق باطنی کا بھی۔ نطق ظاہری کا اس طرح کہ جو شخص منطق سے واقف ہوتا ہے وہ ایسے ایسے مضامین اور موضوعات پر کلام کر سکتا ہے جن کے بارے میں منطق سے جاہل اور عاری شخص کچھ بولنے کی قدرت نہیں رکھتا اور نطق باطنی کا اس طرح سبب ہے کہ جو شخص منطق سے واقف ہے وہ اشیاء کی حقائق سے واقف ہے اس لئے اشیاء کی جنس اور فصل اور نوع اور خاصہ اور لازم وغیرہ کو خوب جانتا ہے تو ایسے شخص کو مجہولات کے حاصل کرنے کیلئے اسے وقت اور تکلیف کا سامنا نہیں کرنا پڑتا کہ بخلاف اس علم کے شریف سے جاہل اور ناواقف ہو لہذا جب یہ نطق ظاہری کا بھی سبب ہے اور نطق باطنی کا تو اس علم کا نام منطق رکھ دیا گیا یہ تسمیہ السبب باسم المنسب کے قبیل سے ہے۔

دوسری وجہ تسمیہ: کہ منطق ظرف کا صیغہ ہے جس کا معنی ہوتا ہے بولنے کی جگہ اور چونکہ یہ عمل ہے قواعد منطقیہ کیلئے ان قواعد منطقیہ کا نام رکھ دیا گیا منطق۔ یہ تسمیہ الحال باسم المحل کے قبیل سے ہے۔

سوال: آپ نے کہا کہ منطق یہ قانون عاصم عن الخطا، فی الفکر ہے اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ بہت سارے مناطقہ وہ خطا فی الفکر سے محفوظ نہیں رہے۔

جواب: منطق یقیناً قانون عاصم الی الخطا، فی الفکر ہے بشرط یہ کہ اسکی رعایت رکھی

جائے۔ اسی لئے بعض مناطقہ نے منطق کی تعریف میں رعایت کی قید لگائی۔ المنطق قانون عصم مراعاتها عن الخطاء فى الفكر۔

سوال: جس طرح منطق یہ عاصم عن الخطاء ہے جب کہ اسکی رعایت رکھی جائے اسی طرح طبیعت انسانیہ یہ بھی عاصم عن الخطاء ہے جب کہ موانع مرتفع ہوں اور اسکے موانع دو ہیں۔ ایک عبادت اور ایک غواہت کیونکہ یا تو ترتیب صحیح اور فاسد کے درمیان تمیز غبی نہیں کر سکتا یا ایسا ذکی جو غوی ہو وہ بھی نہیں کر سکتا۔ جب یہ دونوں موانع عبادت اور غواہت مفقود ہوں تو یہ طبع انسانی خطاء فی الفكر سے بچانے کیلئے کافی ہے لہذا اس منطق کو اس طبع انسانی پر کچھ فوقیت نہیں۔

جواب: طبیعت انسانیہ سے موانع کا رفع کرنا عادتاً محال ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے بعض انسان کو غبی بنا دیا ہے۔ جس کا ذکی ہونا محال ہے اسی طرح وہ ذکی جس کو غوی بنا دیا گیا ہے اسکی غواہت والا مانع رفع کرنا بھی محال ہے اور جب کہ اس قانون یعنی منطق کی رعایت کرنا امر ممکن ہے عادتاً اسی وجہ سے طبیعت کو غیر عاصم کہا جاتا ہے اور قانون اور منطق کو عاصم قرار دیا جاتا ہے۔

سوال: ان مقدمات سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ کسی مطلق قانون کی ضرورت ہے۔ جس پر عصمت عن الخطاء موقوف ہے عام ازیں وہ قانون منطق ہو یا غیر منطق لیکن اس سے یہ بات قطعاً ثابت نہیں ہوتی کہ عصمت عن الخطاء وہ اسی قانون منطق پر موقوف ہے۔

جواب: یہ آپ کا سوال تب وارد ہوتا جب توقف علی المنطق بمعنی لو لا ہو کیونکہ توقف بمعنی لو لاہ لا متنع یہ مطلق قانون پر ہے اور چونکہ منطق مطلق قوانین کے افراد میں سے ایک فرد ہے لہذا اس پر توقف کا یہ معنی ہو گا ان وجد فوجد: یہ توقف الشئ علی فرد الموقوف علیہ کے قبیل سے ہے۔

﴿بحث مطلق موضوع﴾

ترجمہ و موضوعہ: مقدمہ کے امور مثلاً میں سے امرین کا بیان حاجت الی المنطق کے ضمن میں معلوم ہو چکا ہے صاحب سلم ان سے فراغت کے بعد اب امر ثالث یعنی موضوع کے

بیان کو شروع کر دیا ہے اور چونکہ منطق کا موضوع یہ مقید اور خاص ہے اور علم کا موضوع مطلق اور عام ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ معرفت خاص موقوف ہوا کرتی ہے معرفت عام پر لہذا ضروری ہوا کہ پہلے مطلق موضوع کی پہچان کی جائے اسی وجہ سے شارح نے کہا موضوع العلم ما یبحث فیہ عن عوارضہ ذاتیہ نیز مطلق موضوع کی معرفت سے قاعدہ کلیہ مستطب ہوتا ہے جس سے منطق کے موضوع کے سمجھنے میں سہولت پیدا ہو جاتی ہے اس لئے منطق کے موضوع سے قبل مطلق علم کے موضع کو معلوم کر لینا ضروری ہے۔ نیز شارح نے ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ سے متن پر وارد ہونے والے سوال کا جواب دیا ہے۔

سوال: یہ ہوتا تھا کہ موضوع تو چند معانی میں مستعمل ہے یہاں پر کونسا معنی مراد ہے۔ اسکی تفصیل فی القاضی میں انشاء اللہ آپ دیکھیں گے اس تعریف ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ کا حاصل یہ ہے کہ موضوع ہر علم کا وہ چیز ہوتی ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے اس تعریف میں دو باتیں قابل غور ہیں۔ (۱) بحث کا معنی (۲) عوارض کا معنی۔ بحث کا لغوی معنی ہے کھودنا جیسے قرآن مجید میں فبعث اللہ غرباً ما یبحث فی الارض۔ اصطلاحی معنی ہے انشاء المحمول للموضوع عام ازیں کہ دلیل کے ذریعے سے ہوا یا تنبیہ کے ذریعہ سے۔

عوارض جمع ہے عارض کی اور عارض ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ شئی کا اپنی حقیقت سے خارج ہو کر اس شئی پر محمول ہونا جیسے محک جو انسان کو انسان کی حقیقت پر خارج ہو کر انسان پر محمول ہوتا ہے اور عارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔

وجہ حصہ: کہ عارض کا عروض برائے معروض دو حال سے خالی نہیں یا تو بلا واسطہ ہوگا یا بلا واسطہ اگر عارض کا عروض برائے معروض بلا واسطہ ہو تو یہ عارض کی پہلی قسم ہے اور اگر عارض کا عروض برائے معروض بلا واسطہ ہو تو وہ واسطہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ واسطہ معروض کا جزء ہوگا یا امر خارج ہوگا اگر واسطہ معروض کا جزء ہو تو یہ قسم ثانی ہے اور اگر واسطہ معروض کا جزء نہیں امر خارج

ہے تو یہ چار حال سے خالی نہیں۔ یا تو معروض کے مساوی ہو گا یا انحص ہو گا یا اعم ہو گا یا مبین ہو گا۔
 اگر وہ واسطہ معروض کے مساوی ہو تو یہ عارض کا قسم ثالث ہے اور اگر معروض سے اعم ہو تو یہ قسم رابع
 اگر معروض سے انحص ہو تو یہ قسم خامس۔ اور اگر معروض کے مبین ہو تو یہ قسم سادس ہے۔ ہر ایک کی
 تعریف اور امثلہ:

پہلا قسم: کہ عارض کا عروض برائے معروض بالذات یعنی بلا واسطہ ہو جیسے الانسان متعجب۔
 اس میں انسان معروض ہے اور تعجب عارض ہے۔ اور یہ عارض ہونا بغیر واسطہ کسی کے ہے۔
دوسرا قسم: عارض کا عروض برائے معروض جس میں واسطہ معروض کی جزء ہو جیسے الانسان
 متحرك بالارادة اکمیل انسان معروض ہے حرکت بالارادہ عارض ہے اور اس میں واسطہ حیوان کا
 ہے اور یہ حیوان معروض یعنی انسان کی جزء ہے۔

تیسرا قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو جس میں واسطہ معروض سے امر خارج ہو کر
 معروض کیلئے امر مساوی ہو جیسے الانسان ضاحك: اکمیل انسان معروض ہے ضحک عارض ہے اور یہ
 عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ تعجب ہے جو انسان کی حقیقت سے خارج ہو کر انسان کے مساوی ہے۔
چوتھا قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو جس میں واسطہ معروض کی حقیقت
 سے خارج ہو کر معروض سے اعم ہو جیسے الابيض متحرك: اکمیل الابيض معروض ہے اور
 متحرك عارض ہے اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ حیوان ہے جو معروض کی حقیقت سے
 خارج ہو کر معروض یعنی الابيض سے اعم ہے۔

پانچواں قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو جس میں واسطہ معروض کی حقیقت
 سے خارج ہو کر معروض سے انحص ہو جیسے کہا جاتا ہے الحيوان ضاحك اس میں حیوان معروض
 ہے ضاحك عارض ہے اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ انسان ہے جو معروض یعنی حیوان کی
 حقیقت سے خارج ہو کر حیوان سے انحص ہے۔

چھٹا قسم: عارض کا عروض برائے معروض بالواسطہ ہو اور وہ واسطہ معروض کی حقیقت سے

خارج ہو کر معروض کے مابین ہو جیسے کہا جاتا ہے الماء حار: اس کے الماء معروض ہے اور حرارت عارض ہے۔ اور یہ عروض بالواسطہ ہے اور وہ واسطہ نار ہے جو معروض یعنی ماء کی حقیقت سے خارج ہو کر معروض کے مابین ہے۔

سوال: آپ نے عروض لذاتہ اور عروض بالواسطہ کی مثال بیان کی تعجب کہ الانسان متعجب: حالانکہ یہاں پر بھی واسطہ موجود ہے کہ انسان جب ایک امر غریب اور عجیب کا ادراک کرتا ہے تو اس امر غریب کے واسطہ سے اس سے تعجب عارض ہوتا ہے لہذا یہ مثال قسم اول یعنی عروض لذاتہ کی بنانا غلط ہے؟

جواب: منطق اصطلاح میں تعجب کے دو معنی آتے ہیں (۱) ادراک امر غریب (۲) ادراک امر غریب کے بعد جو حیثیت انفعالی حاصل ہوتی ہے اسے تعجب کہتے ہیں یہاں تعجب سے مراد امر غریب ہے یہی انسان کو بلا واسطہ عارض ہوتا ہے یہ کل چھ قسمیں ہوئیں عوارض کی ان میں جن میں سے پہلی تین قسمیں عوارض ذاتیہ ہیں کیونکہ ان کا منسوب الی الذات ہونا زیادہ واضح ہے۔ اور آخری تین قسموں کو عوارض غریبیہ کہا جاتا ہے کیونکہ ان کا منسوب الی الذات ہونا زیادہ واضح نہیں ہے۔ اور اس من منطق میں عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

سوال: عوارض ذاتیہ کی قسم اول میں واسطہ کی نفی کی گئی ہے اور قسم دوم اور سوم میں واسطہ کا اثبات ہے۔ واسطہ کی تو متعدد اور مختلف قسمیں ہیں تو یہاں پر کس واسطہ کی نفی کی گئی ہے اور کس واسطہ کا اثبات کیا گیا ہے۔

جواب: اس سے پہلے واسطہ کی اقسام معلوم کرنا ضروری ہے۔ واسطہ کی ابتداء تین قسمیں ہیں۔

- (۱) واسطہ فی الاثبات جس کو واسطہ فی العلم اور حد واسطہ بھی کہتے ہیں
 - (۲) واسطہ فی العروض (۳) واسطہ فی الثبوت۔ پھر اس واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں۔
 - (۱) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول (۲) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔
- کل چار قسمیں ہو گئیں۔ ہر ایک کی تعریف:

(۱) واسطہ فی العلم واسطہ فی الاثبات: ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے جو ثبوت محمول للموضوع کے لئے علت بنے جیسے العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث اس میں العالم موضوع ہے اور حادث محمول ہے اس حادث کا ثبوت للعالم کے درمیان واسطہ متغیر ہونا ہے تو اسکو واسطہ فی العلم اور واسطہ فی الاثبات اور حد واسطہ کہتے ہیں اس کی خصوصیات ہیں کہ اس کا تحقق ہمیشہ نظریات میں ہوگا۔ بدیحات میں نہیں جیسے الكل اعظم من الجزء، بدیھی ہے اس میں کوئی واسطہ وغیرہ نہیں اور اسکی یہ خصوصیت ہے کہ یہ قیاسات میں استعمال ہوتا ہے مفردات میں استعمال نہیں ہوتا۔

(۲) واسطہ فی العرض کی تعریف: واسطہ فی العروض ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے کہ واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں کسی وصف کے ساتھ متصف ہوں واسطہ کا متصف ہونا حقیقہ ہو اور ذوالواسطہ کا متصف ہونا مجاز اہو جیسے جالس فی السفینہ کا متصف بالحرکت ہونا سفینہ کے واسطہ سے ہے۔ یعنی سفینہ کا حرکت کے ساتھ متصف ہونا حقیقہ ہے اکسین سفینہ واسطہ ہے حرکت وصف ہے اور جالس ذوالواسطہ ہے اس کے خواص میں سے ایک خاصہ یہ ہے کہ عارض واحد ہوگا اور معروض دو ہونگے یعنی عارض صفت ہے اور وہ واحد ہے اور معروض واسطہ بھی ہے اور ذوالواسطہ بھی ہے جس میں فرق صرف یہ ہے کہ واسطہ کو وہ صفت اولاً اور بالذات عارض ہے اور ذوالواسطہ کو ثانیا اور بالعرض عارض ہے۔

واسطہ فی الثبوت کی تعریف: انصاف الثبوتی بالصفة کی علت کو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں یعنی واسطہ فی الثبوت ایسے واسطہ کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی کے کسی وصف کے ساتھ متصف ہونے کی علت ہو اس واسطہ فی الثبوت کی دو قسمیں ہیں۔

(۳) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول کہ علت خود بھی اس صفت کے ساتھ متصف ہو یعنی واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں متصف ہوں جیسے حرکت ید للمفتاح اکسین ید واسطہ ہے اور حرکت وصف ہے۔ اور مفتاح ذوالواسطہ ہے اور ید اور مفتاح دونوں حرکت کے ساتھ متصف ہیں البتہ حرکت ید مقدم ہے حرکت مفتاح سے اس لئے کہ حرکت ید علت ہے اور حرکت مفتاح معلول ہے۔

(۴) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی کہ جس میں علت خود متصف نہ ہو۔ بلکہ وہ سفیر محض ہو تو کل چار قسمیں ہوں گی۔ (۱) واسطہ فی العلم والاثبات (۲) واسطہ فی العروض (۳) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول (۴) واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی۔ واسطہ کی قسم اول کا باقی تین قسموں سے فرق بالکل واضح ہے اس لئے کہ واسطہ فی الاثبات واسطہ فی العلم صرف قیاسات میں پایا جاتا ہے جب کہ باقی تینوں مفردات میں پائے جاتے ہیں اور واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی میں بھی فرق واضح ہے اس لئے کہ واسطہ فی العروض میں واسطہ اور ذوالواسطہ دونوں وصف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی میں صرف ذوالواسطہ وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے واسطہ نہیں البتہ واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں التباس ہے کیونکہ دونوں میں یعنی واسطہ ذوالواسطہ وصف کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کہ اس میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ واسطہ فی العروض میں عارض واحد اور معرض دو ہوتے ہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں عارض بھی دو ہیں اور معرض بھی دو ہیں کہ صفت کا ایک فرد علت کو عارض ہوتا ہے اور ایک فرد ذی الواسطہ کو عارض ہوتا ہے تو عارض بھی دو ہو تو معرض بھی دو ہوئے۔

دوسرا فرق کہ واسطہ فی العروض کے اندر وصف کی ضروریات کی احتیاج صرف واسطہ کو ہوتی ہے۔ ذوالواسطہ کو نہیں اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول میں ضروریات کی احتیاجی واسطہ اور ذی الواسطہ ہر دونوں کو ہوتی ہے مثلاً حرکت یہ للمفتاح میں یہ کیلئے ضروری ہے کہ یہ صحیح ہو مثل نہ ہو اور اسی طرح مفتاح کیلئے بھی ضروری ہے کہ وزن معتد ہو، زیادہ وزن نہ ہو کہ یہ اٹھائی نہ سکے اس تمہیدی مقدمہ کے بعد اب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ما یعرض لذاہہ میں کس واسطہ کی نفی ہے اور ما یعرض لثبوتہ بالواسطہ کے اندر کس واسطہ کا اثبات ہے جس میں تین مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب : عارض ذاتی کا قسم اول میں مطلق واسطہ کی نفی ہے اور قسم ثانی میں واسطہ فی الثبوت کا ہونا معتبر ہے۔ بشرط التساوی کہ واسطہ اور ذی الواسطہ دونوں مساوی ہوں۔

دوسرا مذہب : یہ ہے کہ قسم اول میں واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی نفی ہے اور قسم ثانی اور ثالث میں واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی کا اثبات ہے بشرطیکہ اس واسطہ کا ذوالواسطہ کے ساتھ اتحاد ہو عام ازیں وہ کہ اتحاد بالذات ہو یا بالعرض ہو عام ازیں کہ مساوی ہو یا اعم ہو۔

تیسرا مذہب : قسم اول میں واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول کی نفی ہے اور قسم ثانی اور ثالث میں واسطہ فی الثبوت بالمعنی الثانی کا اثبات ہے بشرطیکہ واسطہ ذوالواسطہ کے مساوی ہو۔

سوال : مطلق موضوع کی تعریف پر سوال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے یہ تعریف کر دی کہ موضوع علم کا وہ چیز ہوا کرتی ہے کہ جس میں اس شئی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے حالانکہ اسکی تین صورتیں اور بھی ہیں۔

(۱) موضوع کے نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

(۲) موضوع کی عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے۔

(۳) کبھی علم میں موضوع کے نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے تو کل چار صورتیں بنی آپ نے صرف ایک صورت کو ذکر کیا ہے یہ انحصار غلط اور باطل ہے؟

جواب : اس مبتدین کی طلباء کی سہولت کی وجہ سے ایک پر اکتفاء کر دیا یا قیوں کو ترک کر دیا لیکن اس سے مقصود حصر نہیں اور دوسرا جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ میں اس سے معلوم ہوا کہ نوع موضوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا بھی عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہے۔

تلمیح : بحث کا لغوی معنی ہے زمین کو کھودنا کریدنا اور بحث کا اصطلاحی معنی یہ ہے کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنا کر پیش کرنا جیسے علم نحو کا موضوع ہے کلمہ اور کلام تو اسکے موضوع کو مسئلہ بنا دیا جائے الکلمۃ ہی اسم و فعل اسی طرح الکلام ما تضمنت کلمتین بالاسناد اس پر سوال ہوگا کہ آپ کا یہ کہنا کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنا دیا جائے یہ بحث کا معنی غلط ہے اس لئے کہ یہاں پر چار صورتیں ہیں حقیقاً (۱) موضوع فن کو موضوع کو موضوع مسئلہ بنانا جیسے الکلمۃ لفظاً وضع لمعنی

مفرد میں موضوع فن مسئلہ ہے۔ (۲) موضوع فن کے نوع کو موضوع مسئلہ بنانا۔ جیسے الاسم اما معرب او منبئ میں موضوع کے فن نوع کو موضوع مسئلہ بنایا گیا ہے۔

(۳) موضوع فن کے عرض ذاتی کو موضوع مسئلہ بنانا جیسے العرب اما مرفوع او منصوب او مجرور۔

(۴) موضوع فن کے عرض ذاتی کے نوع کو موضوع مسئلہ بنانا جیسے المرفوع اما ان یکون برفع

التقديری اوللفظی: لہذا بحث کا یہ معنی بیان کرنا کہ موضوع فن کو موضوع مسئلہ بنانا غلط ہے کیونکہ اسکی چار صورتیں بنتی ہیں۔

نتیجہ: یہ ہے کہ حقیقت تو یہی ہے جو تم نے بیان کی ہے کہ اسکی چار صورتیں ہیں مگر ہم نے مبتدیوں کا لحاظ کرتے ہوئے ایک صورت پر اکتفاء کیا۔ یاد رکھیں موضوع فن موضوع مسئلہ تو ہوگا لیکن کبھی بھی محمول نہیں ہوگا۔

بحث موضوع منطق

معتولات من حيث الاتصال الى التصور والتصديق

یہاں پر تین باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ پہلی بات معتولات کس کو کہتے ہیں۔ دوسری بات کہ معتولات سے یہاں کیا مراد ہے۔ تیسری بات: حیثیت کی اقسام ثلاثہ میں سے یہاں کونسی قسم ہے پہلی بات کہ معتولات جمع ہے معقول کی۔ اور معقول کہتے ہیں ما يحصل فی الذہن جو چیز ذہن میں حاصل ہو معقول کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) معقول اولیٰ (۲) معقول ثانوی۔

معقول اولیٰ کی تعریف: کہ معقول اولیٰ وہ ہوتا ہے جس کا عرض ذہن میں ہو اور اسکا مصداق خارج میں ہو اور اسکا عرض ذہن میں کسی دوسرے معقول سے پہلے ہو۔

معقول ثانوی کی تعریف: معقول ثانوی وہ ہوتا ہے جس کا عرض ذہن میں ہو لیکن اس کا مصداق خارج میں نہ ہو اور اسکا عرض ذہن میں کسی دوسرے معقول کے بعد ہو جیسے الانسان کنی: اسکی الانسان معقول اولیٰ ہے کیونکہ اسکا عرض کل ہونے سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور

اس کا مصداق بھی خارج میں موجود ہے اور کلی ہونا یہ معقول ثانی ہے اس لئے کہ اس کا عروض فی الذہن انسان کے بعد آتا ہے اور اس کا مصداق خارج میں بالکل نہیں۔ دوسری بات یہاں پر کونے معقولات مراد ہیں یعنی منطق کا موضوع کونے معقولات ہیں۔ اس میں تین مذاہب ہیں۔ (۱) بعض مناظر علماء کا کہ الفاظ مخصوصہ دالہ علی المعنی موضوع ہیں۔ جن کی دلیل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں منطق میں الفاظ کیلئے عوارض ذاتیہ کو ثابت کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے حیوان جنس الناطق فصل اس میں جنس اور فصل کو لفظ حیوان اور لفظ ناطق کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس طرح حیوان الناطق حد التام: حد تام کو لفظ حیوان الناطق کیلئے ثابت کیا گیا ہے؟

جواب: لا شغل للمنطقی من حیث انه منطقی ببحث عن الالفاظ کہ منطقیوں کا یہ وظیفہ ہی نہیں کہ وہ الفاظ کے عوارض ذاتیہ کو الفاظ کیلئے ثابت کریں بلکہ منطق تو معانی کے احوال سے بحث کرتا ہے۔ دوسرا مذہب متقدمین کا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانویہ ہے۔ تیسرا مذہب متاخرین کا۔ صاحب مطالع اور علامہ تفتازانی اور صاحب سلم کا بھی یہی مذہب ہے کہ منطق کا موضوع مطلقاً معقولات ہے۔ خواہ اولیہ ہوں یا ثانویہ۔ باقی رہی یہ بات کہ صاحب سلم تو اکثر طور پر متقدمین کی اتباع کیا کرتا ہے لیکن یہاں پر متاخرین کی کیوں اتباع کی ہے اس مذہب کی وجہ ترجیح کیا ہے؟ اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر منطق کا موضوع معقولات ثانویہ ہو جس طرح کہ متقدمین کا نظریہ ہے تو پھر فن منطق میں معقولات ثانویہ سے بحث نہیں ہونی چاہئے؟ اس لئے کہ یہ مسئلہ قاعدہ ہے کہ ذات موضوع مفروغ عن المحقق ہوتا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ منطق کے اندر معقولات ثانویہ سے بحث کی جاتی ہے کہ انکو مسئلہ کا محمول بنایا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے الانسان کلی اور زید جزئی۔ الجنس ذاتی و الخاصه عرضیہ وغیرہ۔ لہذا منطق کا موضوع تو معقولات ثانویہ نہیں ہو سکتے مطلق معقولات منطق کا موضوع ہیں؟

جواب: میرسید ہروی نے دلیل مذکور کا یہ جواب دیا متقدمین کی طرف سے کہ معقولات ثانویہ میں دو اعتبار ہیں۔ (۱) موضوع منطق ہونے کے اعتبار سے (۲) اس اعتبار سے کہ یہ کسی

دوسرے معقولہ ثانی کا عرض ذاتی ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ موضوع منطق ہونے کے اعتبار سے معقولات ثانویہ سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان سے بحث کسی دوسرے معقول ثانی کا عرض ذاتی ہونیکے اعتبار سے ہے جیسے کہا جاتا ہے الجنس ذاتی اور الخاصة عرضیہ۔ اکسین ذاتی ہونا اور عرضی ہونا معقول ثانی ہے ان سے بحث ہو رہی ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ دوسرے معقول ثانی کا عرض ذاتی ہے یعنی جنس اور خاصہ کا عرض ذاتی ہے لہذا جس حیثیت اور اعتبار سے یہ منطق کا موضوع ہیں معقولات ثانیہ اس اعتبار سے یہ منطق میں مجوٹ عنہا نہیں اور جس اعتبار سے اور حیثیت سے مجوٹ عنہا ہیں اس اعتبار سے منطق کا موضوع نہیں۔

جواب الجواب : اس مقام میں صاحب سلم کی حمایت ہو سکتی ہے کہ حضرت جی یہ تمہارا قول ہر جگہ جاری نہیں ہوتا کہ معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے کسی دوسرے معقول کا عرض ذاتی ہونیکی حیثیت اور اعتبار سے بلکہ ہم دکھاتے ہیں کہ یہ معقولات ثانیہ من حیث انہا عارضۃ للمعقولات الثانیہ الاخر کے بغیر ہی مجوٹ عنہا میں مثلاً الحيوان ذاتی میں الحيوان معقول اولی ہے معقول ثانی نہیں اس کے لئے معقول ثانی یعنی ذاتی عارض اور محمول بن رہی ہے لہذا یہ جواب متقدمین کی طرف سے دیا گیا ہے اور یہ مخدوش ہے۔

سوال : متاخرین کی دلیل پر یہ سوال ہوتا ہے کہ یہ دلیل غلط ہے سرے سے صحیح نہیں۔ اس لئے کہ یہ اعتراض جس طرح متقدمین پر وارد ہوتا تھا اسی طرح متاخرین پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ متاخرین کے نزدیک منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں۔ خواہ اولی ہوں یا معقولات ثانوی ہوں تو جس طرح منطق میں معقولات اولیہ سے بحث نہیں ہوتی اسی طرح معقولات ثانوی بحث نہیں ہونی چاہیئے حالانکہ معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے جس طرح کہ تم نے ابھی ثابت کیا ہے لہذا جو ابکم فہو جوابنا لہذا بہتر یہ ہے کہ متاخرین کی دلیل یوں بیان کی جائے کہ اگر منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہوں تو پھر فن منطق میں صرف معقولات ثانیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہونی چاہیئے نہ کہ معقولات اولیہ کے عوارض ذاتیہ سے حالانکہ فن منطق میں جس طرح

معقولات ثانیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوتی ہے اسی طرح معقولات اولیہ کے عوارض ذاتیہ سے بھی بحث ہوتی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ منطق کا موضوع صرف معقولات ثانیہ نہیں بلکہ مطلق معقول مراد ہے۔ خواہ معقولات اولیہ ہوں یا معقولات ثانویہ۔ حقد میں کی دلیل کہ مطلق معقول کو موضوع نہیں بنایا جاسکتا اس لئے کہ معقولات عبارت ہیں معلومات تصوریہ اور معلومات تصدیقیہ سے اور معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کو منطق کا موضوع بنانا باطل ہے اس لئے کہ اگر معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کو منطق کا موضوع بنایا جائے تو دو حال سے خالی نہیں۔

(۱) معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع ہو گا یا ان کا مصداق منطق کا موضوع ہو گا اگر مفہوم ہو تو یہ کئی وجہ سے باطل ہے۔ پہلی وجہ بطلان کی یہ ہے کہ منطق کا موضوع معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کا مفہوم ہو تو اس صورت میں فن منطق میں معلوم تصوری اور تصدیقی کے احوال سے بحث ہوگی یعنی مفہوم کو موضوع بنا کر اسکے عوارض کو محمول بنایا جائے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس قضیہ کا موضوع مفہوم ہو وہ قضیہ طبعیہ ہوتا ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا منطق کے تمام مسائل کا قضا یا طبعیہ ہونا حالانکہ یہ بات مسلمہ ہے کہ کسی علم کے تمام مسائل قضا یا طبعیہ نہیں ہو سکتے۔ بطلان کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع بننے کی سرے سے صلاحیت ہی نہیں رکھتا کیونکہ مفہوم بھی تو مصداق کو عارض ہے لہذا اگر یہ مفہوم موضوع ہے تو اسکے عوارض کو معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی کیلئے ثابت کیا جائے گا تو حمل العارض علی العارض لازم آئے گا۔ بطلان کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر مفہوم ہو تو اس صورت میں لازم آئے گا فن حیث الایصال والی قید غلط ہو اس لئے کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم موصل نہیں بنتا بلکہ مصداق موصل بنتا ہے لہذا ان وجوہ ثلاثہ سے یہ بات واضح ہوگئی کہ معلوم تصوری اور تصدیقی کا مفہوم منطق کا موضوع ہرگز نہیں بن سکتا اور اگر معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق منطق کا موضوع ہو تو پھر ہم مصداق کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ مصداق تو دو حال سے خالی نہیں معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق علی وجہ العموم منطق کا موضوع ہو گا یعنی قطع نظر کرتے

ہوئے اس بات سے کہ وہ معروض ہے شئی آخر کے لئے یا معلوم تصوری اور تصدیقی کا مصداق لا علی وجہ العموم ہے۔ یعنی وہ معروض ہوشی آخر کیلئے۔ حقد میں اور متاخرین کے مابین محاکمہ یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ فن منطق میں بحث اس چیز سے ہوگی جو موصل الی الجمول ہو اور قابل نور بات یہ ہے کہ وہ موصل کیا چیز ہے اگر یہ کہا جائے کہ موصل معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کا مفہوم ہے تو ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ معلومات تصوریہ اور تصدیقیہ کا مفہیم موصل الی الجمول بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا اور اگر اس کا مصداق موصل الی المجہول من حیث ہی ہی یہ بات بھی ماقبل میں گذر چکی ہے کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کا مصداق من حیث ہی ہی۔ موصل نہیں بن سکتا بلکہ مصادیق کا موصل الی الجمول ہونا اس اعتبار سے کہ انکو دوسرے مفہیم عارض ہوں مثلاً کلی ہونا، ذاتی ہونا، عارضی ہونا۔ حد تام، حد ناقص، موضوع، محمول، قیاس، شکل ہونا یہ معقولات ثانیہ جب تک عارض نہ ہونگے مصادیق موصل نہ ہوں گے۔ حقد میں نے کہا کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ عارض ہوں معقولات اولیٰ کو اس پر قرینہ من حیث الایصال ہے اور متاخرین نے کہا منطق کا موضوع مطلق معقولات ہیں اس حیثیت سے یہ معروض ہوں معقولات ثانیہ کیلئے۔ لہذا حقد میں معقولات اولیہ سے صرف نظر نہیں کر سکتے اور متاخرین معقولات ثانیہ سے صرف نظر نہیں کر سکتے۔

تیسری بات: کہ حیثیت کی اقسام ثلاثہ میں سے کوئی مراد ہے جس سے پہلے حیثیت کی اقسام سمجھیں۔ جہاں حیث کا لفظ آئے اسکے ماقبل کو حیث اور مابعد کو حیث کہا جاتا ہے اور حیثیت کی تین قسمیں ہیں (۱) حیثیت اطلاقیہ (۲) حیثیت تقیدیہ (۳) حیثیت تعلیلیہ۔

وجہ حصو: حیثیت اور حیث دونوں ایک دوسرے کا عین ہونگے یا مغایر۔ اگر دونوں عین ہوں تو حیثیت اطلاقیہ ہوگی جیسے انسان میں حیثیت انہ انسان: اگر دونوں متغایر ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں دونوں کا حکم ایک ہوگا یا الگ الگ ہوگا اگر دونوں کا حکم ایک ہے تو یہ حیثیت تقیدیہ ہے جیسے زید من حیث انہ کاتب متحرک الاصابع: اس میں متحرک الاصابع ہونے کا حکم زید

حیث اور کاتب حیثیت دونوں پر لگ رہا ہے صرف ذات زید پر نہیں اور اگر دونوں کا حکم ایک نہیں بلکہ حکم حیث پر ہے یہ حیثیت تعلیلیہ ہے جیسے اکرم زید اُمن حیث اَنہ عالم اکرام کا حکم فقط ذات زید پر ہے اور حیثیت یعنی عالم ہونا اس حکم کی علت ہے۔

سوال: من حیث الایصال الی التصور والتصدیق: میں کوئی حیثیت مراد ہے اور حیثیت کی ان تین قسموں میں کوئی بھی قسم یہاں نہیں بن سکتی حیث اطلاقہ تو اس لئے نہیں کہ کہ اکس حیثیت اور حیث دونوں عین ہوتے ہیں حالانکہ یہاں عین نہیں اس لئے کہ معقولات اور چیز ہے ایصال اور ہے اور اسی طرح دوسرا قسم حیثیت تقیدی بھی نہیں بن سکتی۔ اس لئے حیثیت تقید یہ میں حیث اور حیثیت دونوں کا حکم ایک ہوتا ہے تو لازم آئے گا کہ جو حکم حیث کا ہو یعنی معقولات کا ہو وہی حکم حیثیت یعنی ایصال کا ہوگا اور حیث یعنی معقولات کیلئے حکم موضوع منطق ہونیکے کا ہے تو لازم آئے گا کہ ایصال بھی موضوع ہے نیز اس سے یہ لازم آئے گا کہ جس طرح معقولات مفروغ عن الہیث ہوتے ہیں اس طرح یہ مسلمہ قانون ہے کہ ذات موضوع اور ذاتیات موضوع اور قیودات موضوع مفروغ عن الہیث ہوا کرتے ہیں۔ حالانکہ فن منطق میں ایصال سے بحث ہوتی ہے۔ (۳) حیثیت تعلیلیہ بھی نہیں بن سکتی اس لئے کہ معقولات سے مراد معقولات موصل ہیں یہ حیث ہے جس میں ایصال موجود ہے اور ایصال حیثیت ہے تو حیث اور حیثیت دونوں ایک ہوئے تو یہ تعلیل الشیء بنفسہ لازم آئے گی جو کہ باطل ہے۔ تو بتائیں آپ یہاں من حیث سے کوئی حیثیت مراد ہے؟

جواب: حیثیت تقیدیہ مراد ہے باقی رہا تمہارا یہ اعتراض کہ ایصال بھی موضوع بن جائے گا منطق کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں مضاف محذوف ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے من حیث صحۃ الایصال او معقولات۔ اوصحت ایصال منطق کا موضوع بن گئے اور بحث جو ہوتی ہے وہ محض ایصال سے ہوتی ہے صحت ایصال سے نہیں لہذا موضوع منطق دور ہے اور بحث عنہ اور ہے۔

جواب ثانی: کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ حیثیت تقیدیہ میں حکم حیثیت اور حیث

دونوں پر ہوتا ہے یعنی جو حکم مقید حیثیت پر لگ رہا ہو وہی حکم قید یعنی حیثیت پر لگ رہا ہوتا بلکہ حکم صرف حیثیت پر ہوتا ہے قید اور حیثیت پر نہیں لہذا جب حکم صرف مقید حیثیت پر ہوا تو وہی موضوع بنا اور حیثیت اور قید موضوع نہیں بنے تو انکا محوٹ ہونا درست ہوا۔ جس کی نظائر بہت ہیں۔ مثلاً علم طب کا موضوع جس میں انسانی من حیث انہ بصح و بمرض تو جسم انسانی حیثیت ہے مقید ہے۔ اور صحت اور مرض حیثیت ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ علم طب میں صحت اور مرض سے بحث کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا جو حکم حیثیت کا ہوتا ہے وہی حکم حیثیت کا ہونا ضروری نہیں اور دوسری مثال: علم طبی کا موضوع ہے جسم طبی من حیث الحركت و السكون: یہاں بھی ہم دیکھتے ہیں کہ حیثیت یعنی حرکت سکون سے بحث کی جاتی ہے۔ اگر حیثیت کا وہی حکم ہوتا جو حیثیت کا ہوتا ہے تو علم طب میں جسم انسانی سے اور علم طبی میں جسم طبی سے بحث نہیں ہوتی ایسے صحت اور مرض اور حرکت و سکون سے بھی بحث نہ ہوتی۔ تو معلوم ہوا کہ حیثیت کا حکم وہی نہیں جو حیثیت کا ہوتا ہے بلکہ حیثیت موضوع فن ہوتا ہے اور حیثیت موضوع فن نہیں ہوتا محوٹ عنہ ہوتی ہے تو یہاں پر بھی ایسے ہے حیثیت ایصال کا وہ حکم نہیں جو حیثیت معقولات کا ہے بلکہ حیثیت معقولات موضوع منطوق ہے اور حیثیت ایصال موضوع منطوق نہیں؟

حجرات ثالثہ: کہ من حیث الایصال: یہ معقولات کی حیثیت نہیں بلکہ باحث کی ہے کہ باحث معقولات کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہے اس حیثیت سے بحث کرنا کہ وہ موصل ہو مجہول تصوی یا مجہول تصدیق کی طرف لہذا معلوم ہوا من حیث الایصال حیثیت باحث کی ہے معقولات کی نہیں۔

حجرات رابعہ: قیودات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) قیود نفس الامری: یعنی وہ قید جو کسی معتبر کا اعتبار کرنے پر اور کسی لائحہ کے لحاظ کرنے کے تابع نہ ہو۔ (۲) قیود اعتباری: وہ قید جو کسی معتبر کے اعتبار کرنے یا کسی لائحہ کے لحاظ کرنے کے تابع ہو اور یہ جو قاعدہ بیان کیا جاتا ہے کہ موضوع کی قید سے بحث نہیں ہوتی یہ قیودات نفس الامری کے بارے میں ہے اور ایصال کی قید یہ نفس

الامری نہیں اس لئے کہ یہ صرف باحث کے اعتبار کرنے کے لحاظ سے ہے۔

جواب خامس: یہ حیثیت تعلیمیہ ہے لیکن اس صورت میں نفس ایصال معقولات کیلئے علت نہ ہو گی بلکہ معقولات یعنی معلومات تصوری اور تصدیقیہ سے بحث کے علت ہوگی۔

﴿بحث مطالب﴾

قوله وما يطلب به التصور او التصديق يسمى مطلباً۔

صاحب سلم مطالب کی بحث کا ذکر کر رہے ہیں۔

سوال: مطالب کی بحث کو ذکر کرنا یہ احتمال بمالاً یعنی ہے اس لئے کہ جب مصنفؒ نے مقدمہ کو بیان کر دیا جو کہ یہ مقاصد کے لئے موقوف علیہ تھا اب مقاصد کو شروع کرنا چاہئے تھا نہ کہ مطالب کو تو مطالب کی بحث احتمال بمالاً یعنی ہے اور خروج عن المحمض ہے۔

جواب: مطالب یہ موقوف علیہ ہے مقاصد کے لئے اس لئے کہ مقاصد موصل تصوری اور موصل تصدیقی ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس کی تعلیم و تعلم میں سوال و جواب کا ہونا ضروری ہے اور سوال کیلئے اعلیٰ سوال کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ اعلیٰ سوال مطالب تصور یہ اور مطالب تصدیقیہ ہے لہذا جب مطالب موقوف علیہ ہوئے مقاصد کیلئے تو اس بحث کو ذکر کرنا احتمال بمالاً یعنی ہے نہ کہ احتمال بمالاً یعنی۔

سوال: مطالب کی تعریف اور تقسیم تو باطل ہے اس لئے کہ مطلوبات غیر متناہیہ ہونے کی وجہ سے مطالب بھی غیر متناہیہ ہوں گے۔ لہذا جب مطالب غیر متناہیہ ہوئے تو غیر متناہی چیز کی تعریف و تقسیم باطل ہوا کرتی ہے؟

جواب اول: مطلوبات بے شک غیر متناہی ہیں لیکن مطالب متناہی ہیں اور وہ چار اصول ہیں۔ اور یہ تعریف اور تقسیم اعتبار امہات کے ہے نہ کہ باعتبار افراد اور اشخاص کے۔

جواب ثانی: کہ جس طرح مطالب متناہی ہیں اسی طرح مطلوبات بھی متناہیہ ہیں اس لئے کہ تصور اور تصدیق سے مراد نوع تصور اور نوع تصدیق ہے اب معنی یہ ہوگا کہ مطلب بہ نوع

التصور و التصدیق بسطی مطلباً۔ اور نوع تصور اور نوع تصدیق متماہیہ ہیں اس لئے کہ تصور میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) کہ اس کے ذریعے شئی کا نفس تصور طلب کیا جائے گا۔ (۲) یا امتیاز بالذات یا امتیاز بالعرض کو طلب کیا جائے گا اور تصدیق کے اندر بھی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اسکے ذریعے ثبوت علی الشیء کی تصدیق کو طلب کیا جائے گا۔ (۲) اس کے ذریعے تصدیق بالشیء پر دلیل کو ذکر کیا جائے گا تو اسکے مقابل مطالب بھی چار ہوئے۔ البتہ مطلوبات کے افراد اور اسی طرح مطالب کے افراد غیر متماہی ہیں فلکل مطلوب شخصی مطلب شخصی اس سوال جواب سے ما قبل کے ساتھ ربط بھی معلوم ہو گیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ما قبل کی بحث میں یہ بات بیان کی گئی تھی کہ نظریات کا اکتساب بدیہیات سے بطریق نظر و فکر ہوگا اس اکتساب سے طلب کا ہونا معلوم ہوا تھا۔ اور جہاں طلب ہو وہاں ظاہر تین چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) طالب (۲) مطلوب (۳) آلہ طلب۔ پہلے دونوں چونکہ ظاہر تھے کہ طالب انسان ہے اور مطلوب مجہول تصوری ہے اور تصدیق ہے البتہ تیسری چیز میں خفا تھا یعنی آلہ طلب کیا چیز ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ آلہ طلب ایسی چیز کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے تصور و تصدیق کو حاصل کیا جائے جس کا نام مطلب رکھا جاتا ہے یہ مطلب بکسر الحیم اسم آلہ کا صیغہ ہے یعنی آلہ طلب۔ لیکن یہ مشہور بفتح الحیم ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) مصدر میسی کا صیغہ ہو۔ (۲) ظرف کا صیغہ ہو۔ اگر مصدر کا صیغہ ہو تب بھی بمعنی اسم آلہ ہوگا کہ جس طرح مصدر بمعنی اسم فاعل اور بمعنی اسم مفعول کے آتا ہے اسی طرح اسم آلہ کے معنی میں بھی آتا ہے یہاں بھی اسم آلہ کے معنی میں ہوگا اور ظرف کا صیغہ ہو تو تب بھی اسم ظرف آلہ کے معنی میں اس صورت میں مجاز صیغہ ہوگا۔

تذکرہ و امہات المطالب اربع ما وای وھل ولم۔

ما قبل میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مطلب وہ ہوتا ہے کہ جس کے ذریعے تصور اور تصدیق کو طلب کیا جائے اب وہ مطالب کو نئے کلمات ہوتے ہیں اسکی وضاحت کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مطالب کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصول (۲) فروع: یہاں پر اصول مطالب بیان کر رہے ہیں

کہ اصول مطالب چار ہیں۔ (۱) فا (۲) ای (۳) هل (۴) کیم۔ جن میں سے پہلے دو طلب تصور کیلئے اور آخری دو طلب تصدیق کیلئے اس سے یہ قاعدہ مفہوم ہوگا کہ تصورات کو حاصل کیا جائے گا فا اور ای کے ذریعے سے اور تصدیقات کو حاصل کیا جائے گا هل اور کیم کے ذریعے۔

سوال: صاحب سلم نے مطالب تصور یہ کو مطالب تصدیقیہ پر مقدم کیوں کیا؟

جواب: تصور مقدم تھا تصدیق پر اس لئے کہ تصدیق فرع ہے تصور کا۔ جب تصور مقدم ہے

تصدیقات پر تو صاحب سلم نے مطالب تصور یہ کو مقدم کیا مطالب تصدیقیہ پر۔

سوال: مطالب تصور یہ میں فا کو ای پر کیوں مقدم کیا؟

جواب: فا کے ذریعے شئی کے نفس تصور کو طلب کیا جاتا ہے جب کہ ای کے ذریعے تمیز کے تصور کو طلب کیا جاتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نفس تصور مقدم ہے تمیز کے تصور پر اس لئے فا کو ای پر مقدم کر دیا۔

سوال: مطالب تصدیقیہ میں هل کو کم پر کیوں مقدم کیا؟

جواب: هل نفس تصدیق کی طلب کیلئے آتا ہے اور کم تصدیق کی دلیل کی طلب کیلئے آتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ نفس تصدیق مقدم ہے دلیل علی التصدیق پر ای وجہ سے هل کو کم پر مقدم کر دیا ہے۔

قرنہ فما لطلب التصور بحسب الحقیقت الحقیقة۔

اس عبارت میں مطالب تصور یہ میں سے فا کا بیان ہے کہ لفظ فا کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فا ہارحہ (۲) فا حقیقیہ۔ وجہ حصر یہ ہے کہ فا کے ذریعے سے جس چیز کا تصور طلب کیا جائے گا وہ دو حال سے خالی نہیں اس کا وجود خارجی معلوم ہوگا یا نہیں اگر وہ خارجی کے معلوم ہونے سے قبل اس کا تصور طلب کیا جائے تو فا ہارحہ ہوتا ہے اور اگر وجود خارجی کے معلوم ہونے کے بعد شئی کے تصور کو طلب کیا جائے تو اس کا نام فا حقیقیہ ہوتا ہے۔

فا ہارحہ کسی تعریف: اس کا حاصل یہ ہے کہ فا ہارحہ وہ ایسے فا کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے شئی کے وجود خارجی کے معلوم ہونے سے قبل نفس مفہوم کے تصور کو طلب کیا جاوے۔

وجہ تسمیہ: ما شارحہ کو ما شارحہ اس لئے کہتے ہیں کہ اسکے ذریعے سے مفہوم کی شرح ہو جاتی ہے۔ اور اس ما شارحہ کے جواب میں قول شارح یعنی تعریف کے چاروں اقسام واقع ہو سکتے ہیں جس طرح کہ سوال کیا جائے ما الانسان: تو جواب میں کہا جائے حیوان ناطق۔ تو یہ حد تام ہوگی۔ اور اگر ما الانسان کے جواب میں جسم ناطق کہا جائے تو یہ حد ناقص ہوگی اور اگر جواب میں حیوان ضاحک کہا جائے تو رسم تام ہوگی اور اگر جواب میں جسم ضاحک کہا جائے تو رسم ناقص ہوگی۔

ما حقیقیہ کی تعریف: کہ ما حقیقیہ ایسے ما کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے شئی کے وجود خارجی کے معلوم کرنے کے بعد شئی کی حقیقت کے تصور کو طلب کیا جائے۔ جیسے انسان کا وجود خارجی معلوم ہونیکے بعد سوال کیا جائے ما الانسان تو اس ما حقیقیہ کے جواب میں تعریف کے چاروں اقسام کا واقع ہونا صحیح ہے۔

سوال: ما کی تقسیم کی کیا ضرورت ہے جب کہ عام طور پر فقط ما حقیقیہ کو بیان کیا جاتا ہے ما شارحہ بیان ہی نہیں کیا جاتا؟

جواب: عام اصطلاح میں تو یہ کہا جاتا ہے کہ ما حقیقیہ کے جواب میں فقط تین چیزیں واقع ہوتی ہیں۔ (۱) جنس (۲) نوع (۳) حد تام۔ اور آپ کی بیان کردہ اصطلاح سے معلوم ہوتا ہے کہ ان تین کے ماسوا حد ناقص، رسم ناقص وغیرہ بھی ما حقیقیہ کے جواب میں واقع ہو سکتی ہیں۔

جواب: اصطلاح اوّل ایسا غوجی کی ہے اور یہ اصطلاح فن برہان کی ہے اور قاعدہ ہے کہ لا

مناقشتہ فی الاصلاح۔

جواب: چونکہ بعض موجودات ایسے تھے جنکی حقیقت معلوم نہیں ہو سکتی تھی جیسے واجب تعالیٰ۔ لیکن ایسے موجودات سے ما کے ذریعے سوال کیا جاتا تھا یہ بات ظاہر ہے کہ اس ما کو ما حقیقیہ نہیں کہا جاسکتا تھا اس لئے کہ یہ تقسیم کردی کہ ایک ما حقیقیہ ہوتا ہے اور ایک ما شارحہ ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ بعض کتابوں میں اسکا ذکر نہیں صرف ما حقیقیہ کا ذکر ہے تو اسکا جواب یہ ہے کہ

وہاں مبتدی کیر عایت کرتے ہوئے اجمالاً بیان کیا لیکن جہاں پر تفصیل مقصود ہوا کرتی ہے وہاں یہ تقسیم ضرور ہوتی ہے۔

مسئلہ : (۱) دونوں میں فرق یہ ہے کہ ما شارحہ کے ذریعے موجودات اور معدومات دونوں کے بارے میں سوال ہو سکتا ہے بخلاف ما حقیقہ کے کہ اسکے ذریعے صرف موجودات کے بارے میں سوال ہو سکتا ہے معدومات کے بارے میں ہرگز نہیں باقی رہی یہ بات کہ اسکی وجہ اور علت کیا ہے؟ کہ معدومات کے بارے میں فقط ما شارحہ سے سوال کیا جاسکتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ معدومات کے صرف مفہیم تو ہوتے ہیں لیکن حقائق نہیں ہوتے اور یہ بات بیان کر دی گئی ہے کہ مفہیم کو فقط ما شارحہ کے ذریعے طلب کیا جاسکتا ہے لہذا معدومات کے بارے میں سوال فقط ما شارحہ کے ذریعے ہوگا البتہ موجودات کے بارے میں دونوں سوال کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ موجودات کے جس طرح مفہیم ہیں ایسے ہی انکے حقائق بھی ہوا کرتے ہیں۔ لہذا موجودات کے مفہیم کے تصور کو ما شارحہ سے حاصل کیا جائے گا اور حقائق کے تصور کو ما حقیقہ سے حاصل کیا جائیگا۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ ما شارحہ شئی کے تصور کے طلب کے لئے آتا ہے جس میں اس شئی کا خارج میں موجود ہونا علم اور تصدیق نہیں ہوتی اور ما حقیقہ تصور شئی کیلئے آتا ہے لیکن اس میں موجود ہونے کی تصدیق اور علم ہوتا ہے۔

تذکرہ وای لطلب الممیز بالذاتیات او بالعوارض۔

صاحب سلم مطالب تصور یہ میں سے صرف انی کو بیان کر رہے ہیں کہ اگر شئی کا تمیز مقصود ہو تو کلمہ انی کے ذریعہ سے اسکا تمیز طلب کیا جاتا ہے و عام ازیں کہ وہ تمیز شئی کی ذاتیات میں سے ہو یا عرضیات میں سے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلمہ انی کے ذریعے شئی کے ایسے تمیز کو طلب کیا جاتا ہے تو اس شئی کو ان تمام افراد سے ممتاز کر دے جو شئی کے ساتھ کلمہ انی کے مضاف الیہ میں شریک ہوں۔ مثلاً کسی شخص نے دور سے کسی شئی کو دیکھ کر یہ یقین کر لیا کہ حیوان ہے لیکن اس بات میں تردد ہوا کہ یہ انسان ہے یا کوئی فرس وغرہ ہے تو اس تردد کو زائل کرنے کیلئے اس نے یوں سال کیا

ہذا ای حیوان - سائل کا مقصود یہ ہوگا کہ مشار الیہ کے ایسے ممیز کو بیان کرو جو مشار الیہ کو ان کے تمام افراد سے ممتاز کر دے جو مشار الیہ کے ساتھ کلمہ ای کے مضاف الیہ یعنی حیوان میں شریک ہوں تو جواب میں کہا جائے گا ناطق یا ضاحک باقی رہی یہ بات کہ کلمہ ای سے سوال کیا جائے تو جواب میں کیا واقع ہوگا۔ یاد رکھیں اس کا مدار سائل کے سوال پر ہے کہ اگر وہ کلمہ ای کو فی حد ذلہ کی قید کیا ساتھ مقید کرتا ہے تو جواب میں فصل آئے گا۔ جیسے سوال کیا جائے الانسان ای ہشی ہو فی ذاته تو جواب میں ناطق آئے گا جیسے الانسان ای ہشی فی عرضہ تو جواب میں ضاحک آئے گا۔ جو کہ خاصہ ہے انسان کا۔ خلاصہ فقط یہ ہوا کہ ای ممیز کے طلب کیلئے آتا ہے کبھی ای کے ذریعے سے ممیز ذاتی پوچھنا مقصود ہوتا ہے اور کبھی ممیز عارضی۔ ممیز ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ سائل کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ جواب میں اس چیز کا ایسا ذاتی بتاؤ جو اس چیز کو دوسروں سے ممتاز کر دے۔ اور ممیز عارضی کا مطلب یہ ہے کہ ای کے ذریعے جو سوال کرتا ہے اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ جب جس چیز کے بارے میں سوال کر رہا ہوں اس کا ایسا عارضی بتاؤ جو دوسروں سے ممتاز کر دے۔ اور ممیز ذاتی فصل ہوا کرتا ہے اور ممیز عارضی خاصہ ہوا کرتا ہے۔

تذکرہ: یہاں پر سلم کے دو نسخے ہیں ایک میں یہ عبارت ہے کہ مذکور ہے دوسرے میں یہ عبارت - دوسرا نسخہ یہ ہے کہ ای للمطلب التمییز بالذات او بالعرض - اس نسخہ ثانیہ کی بناء پر باء سببہ ہوگی معنی یہ ہوگا ای طلب التمییز کیلئے آتا ہے بسبب ذاتیات کے یا بسبب عوارض کے اور پہلا نسخہ کی بناء پر پہلے نسخہ میں باء تلتیس کی ہوگی۔ جس طرح ہم نے تفصیل بتادی اس کو باء سببہ کہنا ناجائز نہیں ورنہ لازم آئے گا سببیت الشئی لنفسہ کیونکہ ممیز وہی ذاتیہ وہی عارضی ہوتا ہے۔

سوال: نسخہ ثانی پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تمیز معنی مصدری ہے اور معنی مصدری امر اعتباری ہے اور معنی مصدری امر اعتباری اور امر انتزاعی ہوا کرتا ہے جو کہ مطلوب واقع ہو سکی صلاحیت نہیں رکھتا؟

جواب: کہ تمیز بے شک اپنے نفس کے اعتبار سے مطلوب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لیکن باعتبار ذاتیات اور عوارض کے صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ ذاتیات اور عوارض دونوں امور واقعہ میں سے ہیں

اور یہ بات ظاہر ہے کہ مطلوب وہ تمیز بنفسہ نہیں بلکہ تمیز وہ بالذات یا بالعوارض ہوا کرتا ہے۔

ضابطہ: ائی کا مضاف الیہ کبھی جنس ہوتا ہے اور کبھی شئی ہوا کرتا ہے اگر مضاف الیہ ائی کے لئے شئی ہو یہ کبھی مطلق جیسے الانسان ائی شئی اور اور کبھی مقید ہوتا ہے فی ذاته کی قید کے ساتھ جیسے الانسان ائی شئی ہو فی ذاته ائی شئی فی ذاته اور کبھی مقید ہوتا ہے فی عرضہ کی قید کے ساتھ جیسے الانسان ائی شئی ہو فی عرضہ: پہلی صورت میں اس کے جواب میں ذاتیات کو پیش کرنا بھی درست ہے عوارض کو پیش کرنا بھی درست ہے لہذا اس کا جواب فصل اور خاصہ کے ساتھ دینا درست ہے مثلاً جب یہ سوال کیا جائے الانسان ائی شئی تو جواب دیا جائے ناطق سے یا ضاحک سے تو درست ہے اور دوسری صورت میں ائی کا جواب صرف ذاتیات کے ساتھ دیا جائے جیسے الانسان ائی شئی ہو فی ذاته۔ جواب میں صرف ناطق آئے گا اور تیسری صورت میں جواب میں صرف خاصہ کو پیش کیا جائے گا جیسے الانسان ائی شئی ہو فی عرضہ تو جواب دیا جائے گا ضاحک کے ساتھ اور اگر ائی کا مضاف الیہ جنس ہو تو وہ کبھی جنس قریب ہوگا جس طرح الانسان ائی حیوان اور جنس بعید جیسے الانسان ائی جسم نام اور کبھی جنس البعد بھی ہوگا جیسے الانسان ائی جسم مطلق اور کبھی جنس البعد الابداء بھی ہوگا جیسا الانسان ائی جوہر۔ تو پہلی صورت میں فصل قریب جواب میں پیش کیا جائے گا کیونکہ حیوان سے انسان کیلئے تمیز وہ فصل قریب ہی ہے اور دوسری صورت میں جواب میں فصل بعید پیش کیا جائے گا جیسے حساس ہے یا فصل قریب پیش کیا جائے گا جیسے ناطق یعنی مجیب کو اختیار ہے فصل کے بعید اور فصل قریب کے درمیان کیونکہ انسان کا تمیز جسم نامی سے جیسے نامی ہے اس طرح ناطق بھی ہے اور تیسری صورت میں بھی مجیب کو اختیار ہوگا فصل البعد اور فصل بعید اور فصل قریب کے درمیان اگر وہ چاہے تو نامی کے ساتھ جواب دے یا حساس کے ساتھ جواب دے یا ناقص کیساتھ جواب دے لہذا۔ چوتھی صورت میں بھی مجیب کو اختیار ہے کہ خواہ وہ فصل البعد سے جواب دے یا فصل البعد سے یا فصل بعید سے یا فصل قریب سے۔ اگر

وہ چاہے مجیب تو جواب میں قابل للابعد کو پیش کرے یا نامی کو پیش کرے یا حواس کو پیش کرے یا ناطق کو پیش کرے۔

مطلب اول للطلب التصدیق بوجود صفة مرکبہ۔

اس عبارت میں صاحب سلم مطالب تصدیقہ میں سے مطلب اول کو بیان کر رہے ہیں جو ہل ہے ہل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ہل بسیطہ (۲) ہل مرکبہ۔

وجہ ہصر: ہل کے ذریعے سے یا توشیء کے وجود نفس الامر کی تصدیق کو طلب کیا جائے گا یا شیء کے وجود کے علاوہ کسی صفت من الصفات کو طلب کیا جائے گا پہلی صورت میں ہل بسیطہ اور دوسری صورت میں ہل مرکبہ ہے۔

ہل بسیطہ کی تعریف: ہل بسیطہ ایسے ہل کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے کسی چیز کی وجود کی تصدیق مقصود ہو کہ آیا یہ چیز نفس الامر میں موجود ہے یا نہیں جیسے ہل زید موجود ام لا۔ یا ہل الانسان موجود ام لا۔ ہل بسیطہ کے جواب میں مجیب جو قضیہ پیش کرے گا اس قضیہ کا نام ہل پر بسیط ہے۔

وجہ تسمیہ: ہل بسیطہ کو سید اس لئے کہتے ہیں کہ یہاں صرف ایک چیز کے وجود کا سوال ہے۔ دوسری وجہ تسمیہ: کہ اس ہل بسیطہ کے جواب میں جو قضیہ واقع ہوتا ہے وہ بسیط ہوتا ہے۔ اسی لئے اس حل کا نام بسیطہ رکھا گیا ہے۔

ہل مرکبہ کی تعریف: ہل مرکبہ ایسے ہل کو کہا جاتا ہے جس کے ذریعے کسی چیز کے وجود کے علاوہ کسی اور صفت کی تصدیق کو طلب کیا جائے جیسے ہل الانسان قائم ام لا۔ اس ہل مرکبہ کے جواب میں جو قضیہ واقع ہوگا اس قضیہ کو ہل مرکبہ کہا جاتا ہے

ہل مرکبہ کی وجہ تسمیہ: کہ ہل مرکبہ کو مرکبہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے جواب میں قضیہ مرکبہ واقع ہوتا ہے اسی مناسبت سے اس حل کا نام ہل مرکبہ رکھ دیا ہے۔

نوٹ: جب بھی کسی چیز کے بارے میں سوال کیا جائے گا تو اس کی ترتیب یہ ہوگی **نفس الامر** کے مفہوم

کے بارے میں ما شارحہ سوال کیا جائے گا ثانیاً ہل بسیطہ کے ذریعے اس شیء کے نفس وجود کے بارے میں سوال ہوگا ثالثاً ما حقیقہ کے ذریعے سے اس شیء کی حقیقت و ما صیغ کے بارے میں سوال ہوگا اور رابعاً ہل مرکبہ کے ذریعے سے اس شیء کی صفات میں سے کسی صفت کے بارے میں سوال ہوگا تو اس ترتیب کے اعتبار سے ما شارحہ کا درجہ سب سے مقدم ہے اور ہل مرکبہ کا درجہ سب سے مؤخر ہے اور ما حقیقہ کا درجہ ہل بسیطہ اور ہل مرکبہ کے درمیان میں ہے اور ہل بسیطہ کا درجہ ما شارحہ اور ما حقیقہ کے درمیان ہے اسی لئے مناطقہ کا یہ مقولہ مشہور ہے اور اسی فرق کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ **الهل بين المائين والماء بين الهائين**۔ کہ ہل بسیطہ و ما یعنی ما شارحہ اور ما حقیقہ کے درمیان ہے اور ما حقیقہ دو حلوں کے درمیان یعنی ہل بسیطہ اور ہل مرکبہ کے درمیان ہے۔

سوال: ہل کی تقسیم بسیطہ اور مرکبہ کی طرف یہ تین حال سے خالی نہیں یا تو باعتبار نفس ذات کے ہوگا یا باعتبار مطلق کے یا باعتبار مطلق کے متعلق کے اور تینوں صورتیں باطل ہیں۔ پہلی صورت کہ یہ ہے کی تقسیم باعتبار نفس کے ہو مرکبہ اور بسیطہ کی طرف تو اسکی بساطت اور ترکیب دو حال سے خالی نہیں یا تو حروف کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوگی کہ یہ بسیطہ ہے حروف سے مرکب نہیں اور یہ حروف سے مرکب ہے اس اعتبار سے باطل ہے کیونکہ حل دونوں حل مرکب ہیں حروف سے جیسا کہ ہم مشاہدہ کر رہے ہیں اور اگر کلمات مستقلہ کی طرف نظر کرتے ہوئے کہ بسیطہ تو کلمات مستقلہ سے مرکب نہیں اور مرکبہ کلمات سے مرکب ہے یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ حل کلمات سے مرکب نہیں بلکہ یہ کلمہ واحدہ ہے اور

دوسرا احتمال یہ ہے کہ حل کی تقسیم ہو باعتبار مطلق کے اور مطلق تو تصدیق ہے اب تصدیق سے کیا مراد ہے یا تو تصدیق امای ہے یا تصدیق حکیمی پہلی صورت پر لازم آئے گا حل کی یہ تقسیم مرکبہ اور بسیطہ کی طرف **تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره** اس لئے کہ تصدیق امای مرکب ہے علوم ثلاثہ یا اربعہ سے اور دوسری صورت پر بھی لازم آئے گا **تقسيم الشيء الى**

نفسہ الی غیرہ۔ تصدیق حکمی کی صورت میں بسطہ کی طرف یہ تقسیم الی نفسہ ہے اور مرکبہ کی طرف الی غیرہ ہے۔ اس لئے کہ تصدیق حکمی علوم ثلاثہ یا اربعہ سے مرکب ہے اور جبکہ تصدیق حکمی بسطہ ہے اور تیسرا احتمال کہ یہ تقسیم حل کی باعتبار متعلق مطلوب کے ہو یعنی متعلق تصدیق ہے اور متعلق تصدیق عند البعض بسطہ ہے جن کے نزدیک تصدیق کا متعلق نسبت خبر یہ ہے اور عند البعض مرکب ہے کہ جن کے نزدیک تصدیق کا متعلق مفہوم قضیہ ہے لہذا متعلق تصدیق بسطہ ہوتا ہے اور کبھی مرکب ہوتا ہے تو اس صورت میں بھی لازم آئے گا تقسیم الشیء الی نفسہ و الی غیرہ۔

جواب: یہ حل کی تقسیم مرکبہ اور بسطہ کی طرف اور نہ باعتبار ذات کے ہے اور نہ باعتبار مطلوب کے ہے اور نہ ہی باعتبار متعلق مطلوب کے ہے بلکہ یہ تقسیم متعلق مطلوب کے محکی عنہ کے اعتبار سے ہے اور محکی عنہ حلیات مرکبہ کیلئے مرکبہ ہیں کیونکہ انہیں تعدد ہے کہ وہ ذات بھی ہے اور صفات بھی یا ذات اور حیثیت زائدہ ہے اور محکی عنہ حلیات بسطہ کیلئے بسطہ ہے۔ بایں معنی کہ محکی عنہ اس کیلئے امر واحد ہے۔ اس کیلئے خارج میں کسی قسم کا تعدد نہیں کیونکہ خارج میں نفس ذات موضوع ہے۔

نتیجہ و لم مطلب الدلیل المجرود۔۔۔۔۔ بحسب نفسہ۔

بحث مطلب ہم صاحب سلم مطالب تصدیقیہ میں سے دوسرا مطلب ہم کو بیان کر رہے ہیں اس مطلب ہم کے ذریعے شیء کی دلیل اور علت کو طلب کیا جاتا ہے یعنی جب کسی حکم میں شک اور تردد ہو تو حکم کی علت اور دلیل کو طلب کیا جاتا ہے جس کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: کہ ہم کے ذریعے ایسی دلیل اور علت کو طلب کیا جائے جو محض تصدیق اور یقین کیلئے مفید ہو۔ اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ واقعہ نفس الامر میں بھی وہ اس حکم کی علت ہے یا نہیں۔

دوسری صورت: کہ ہم کے ذریعے ایک ایسی دلیل اور علت کو طلب کیا جائے جو نفس الامر میں بھی اسی حکم کی علت ہو پہلی صورت میں ہم کے جواب میں یوہان نفی اور یوہان اثبی دونوں

کو پیش کیا جاسکتا ہے یعنی دونوں جواب میں واقع ہو سکتے ہیں۔ اور دوسری صورت میں فقط برہان
 نفسی سے جواب دیا جاسکتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ براہین کی تفصیل کیا ہے کچھ اسکی وضاحت
 شروع خطبہ میں ہو چکی ہے اور مزید تفصیل تصدیقات کے آخر میں آئے گی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

نوٹ: بحسب نفسہ میں منعت استحکام ہے کہ نفسہ کی ہضمیر لفظ امر کی طرف لوثی ہے اور اس
 لفظ امر سے مراد حکم ہے اور معنی اسکا نفس الامر ہے اب حاصل معنی یہ ہوگا کہ ہم کے ذریعے حکم
 کو نفس الامر کے اعتبار سے دلیل طلب کی جاتی ہے۔

تیسرا: **واما مطلب من وکم فی الہل المركبہ۔**

بحث فروع مطالب صاحب سلم اصول مطالب کے بیان کے بعد فروع اور توابع کو بیان
 کر رہے ہیں اور دوسری غرض ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے مطالب کو منحصر کیا ہے چار قسموں میں یہ حصہ درست نہیں اس لئے کہ اس کے
 علاوہ اور مطالب بھی ہیں جیسے من، کیف، این، معنی وغیرہ مطلب فن کے ذریعے تمیز شخصی کے
 بارے میں سوال کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے من زید اس سے مقصود تمیز بین الاشخاص ہے۔ مطلب
 کم کے ذریعے تمیز مقداری یا عددی کو طلب کیا جاتا ہے اگر تمیز مقداری مقصود ہو تو کم متصلہ کے
 ذریعے سوال ہوگا اور اگر عددی ہو تو کم منفصلہ کے ذریعے سوال ہوگا۔ مطلب کیف کے ذریعے
 تمیز کیفی کے متعلق سوال ہوگا کہ کیف زید صحیح ام تقییم اور مطلب این کے ذریعے تمیز زمانی
 کے متعلق سوال کیا جاتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے منی خروج الامیر الیوم او امس وغیرہ۔

جواب: مطالب کا حصہ اقسام اربعہ میں بالکل درست ہے اس لئے کہ ہم نے مطلق مطالب کا
 حصہ نہیں کیا بلکہ اصول مطالب کا کیا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اصول مطالب وہ منحصر ہیں
 اقسام اربعہ میں اور مادہ نقص میں جو ہم نے مطالب پیش کیے وہ ان ہی اصول کے توابع اور فروع
 ہیں۔ جو کہ یا تو مطلب اتنی میں داخل ہیں یا مطلب ہل مرکبہ میں۔ اگر ان پانچوں کے
 ذریعے تمیز مقصود اور مطلوب ہو تو یہ اسی کے تابع ہوں گے اور اگر ان کے ذریعے کسی صفت وغیرہ

اور قول شارح چونکہ یہ موقوف ہے کلیات خمس پر اور کلیات خمس موقوف ہیں الفاظ پر اور مباحث الفاظ موقوف ہے بحث دلائل پر اس لئے اولاً دلائل سے بحث ہوگی ثانیاً الفاظ سے اور ثالثاً کلیات خمس سے راہِ اقوال شارح سے بحث ہوگی۔ التصورات میں چند تحقیقات ہوگی۔

(۱) **تحقیق ترکیبی:** جس کو مقدمہ کی تحقیق پر قیاس کر لیا جائے کہ جو ترکیبی احتمالات لفظ مقدمہ میں تھے وہی ترکیبی احتمالات تصورات میں ہونگے۔

پہلا احتمال: خبر محذوف المبتداء ای هذا التصورات

دوسرا احتمال: مبتداء محذوف الخبر یعنی التصورات هذه۔

تیسرا احتمال: مجرد بنا بر مضاف الیہ ہو چکے تقدیر عبارت یہ ہوگی۔ هذا بحث التصورات وغیرہ۔

(۲) **تحقیق صیغوی:** تصورات یہ جمع ہے تصور کی اور تصور بمعنی متصور ہے تصورات بمعنی متصورات کے ہونگے اس لئے کہ مباحث آتیا کا تعلق تصورات سے تو ہے لیس تصور سے نہیں۔

سوال: تصور اسم جنس ہے اس کو جمع کیوں لایا گیا ہے۔ حالانکہ یہ ضابطہ ہے کہ اسم جنس اور

صدر لا بنتی ولا یجمع؟

جواب: صاحب سلم تصورات کے انواع کے تعدد کی طرف اشارہ کرنے کیلئے جمع کا صیغہ لائے

ہیں صاحب سلم نے جواب دیا قدمہا وضعاً لتقدمها طبعاً تو حاصل جواب یہ ہے کہ تصورات کو تصدیقات پر ہدم طبعی حاصل تھا تو ذکر میں بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

تذکرہ: تقدم کی متعدد قسمیں ہیں۔

(۱) **تقدم علی اور ذاتی:** کہ مقدم محتاج الیہ ہو اور علت تامہ ہو متاخر کیلئے کتقدم حرکت

البدعی حرکت المفتاح فی حالة مخصوصہ۔

(۲) **تقدم وضعی:** عند المناظرۃ تو یہ ہے کہ ایک شیء ذکر میں مقدم اور دوسری شیء متاخر ہو اور

اسکو تقدم ذکر بھی کہا جاتا ہے اور نعاۃ کی اصطلاح میں تو تقدم وضعی کہا جاتا ہے ایک شیء باعتبار

واضع کے وضع کے مقدم ہو کتقدم الامام علی الماموم فی صفوف بوضع شارع لا باعتبار رتبته لانه قد يكون الموم اعلى مرتبة من الامام۔

(۳) **تقديم رتبی:** کہ حقدم متاخر سے باعتبار رتبے کے مقدم ہو کتقدم ابی بکتر علی بقية الصحابة۔

(۴) **تقدم زمانی:** کہ باعتبار زمانے کے ایک شیء دوسری شیء سے مقدم ہو کتقدم آدم علیہ السلام علی نبینا علیہ السلام۔

(۵) **تقدم مکانی:** کہ ایک شیء باعتبار مکان کے مقدم ہو کتقدم الامام علی الماموم۔

(۶) **تقدم طبعی:** حقدم متاخر کیلئے محتاج الیہ ہو لیکن علت ناقصہ ہوتا مہ نہ ہو کتقدم الکلمۃ علی الکلام۔ یہاں پر بھی تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل تھا تو مصنف علیہ الرحمۃ نے ذکر او بحفا و وضعاً مقدم کر دیا تا کہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔ باقی رہی یہ بات کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی کیسے حاصل ہے چنانچہ یہ دعویٰ دو مقدموں پر مشتمل ہے۔

مقدمہ اولی: تصور تصدیق کے لئے محتاج الیہ ہے۔ مقدمہ اولی کے اثبات کیلئے صاحب سلم نے دلیل پیش المجهول المطلق بمنع علیہ الحکم: جس دلیل کا حاصل یہ ہے حکم محتاج ہے محکوم علیہ کے تصور کی طرف اسلئے کہ اگر محکوم علیہ منصور بوجہ من الوجوه نہ ہو تو مجهول مطلق ہوگا اور قاعدہ ہے کہ مجهول مطلق پر حکم لگانا ممتنع اور محال ہے لہذا حکم محکوم علیہ کے تصور کی طرف محتاج ہوا اور محکوم علیہ کا تصور محتاج الیہ ہوا اور محکوم علیہ کے تصور کا حکم کیلئے محتاج ہونا بیہینہ تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا ہے اس لئے کہ بنا بر مذہب علماء حکم عین تصدیق ہے اور بناء بر مذہب امام رازی حکم جزء تصدیق ہے اور محکوم علیہ کے تصور کا حکم کیلئے یعنی جزء تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا بیہینہ کل یعنی تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہونا ہے لہذا تصور تصدیق کیلئے محتاج الیہ ہے یہی مقدمہ اولی ہے جو کہ ثابت ہو گیا۔

سوال: مصنف نے محکوم علیہ کے تصور کی طرف حکم کے محتاج ہونے کو ثابت کیا ہے مگر محکوم علیہ اور

نسبت کے تصور کی طرف محتاج ہونے کو بیان کیوں نہیں کیا حالانکہ حکم اس کی طرف بھی محتاج ہوتا ہے۔
جواب: مقایض ترک کر دیا۔

سوال: اگر قیاساً ترک کرنا تھا تو برعکس کیوں نہیں کیا۔

جواب: چونکہ محکوم علیہ قضیہ کا اہم اور اعظم رکن ہے۔ اس لئے کہ محکوم علیہ کے تصور کی طرح احتیاجی حکم کو تو بیان کیا لیکن محکوم یہ کے تصور کی طرف احتیاجی کو بیان نہیں کیا قیاساً ترک کیا ہے۔ صاحب سلم نے مقدمہ ثانیہ کے اثبات کی دلیل ظاہر ہوئی کی وجہ سے بیان نہیں کی۔

مقدمہ ثانیہ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سارے مادوں میں تصور تو تحقق ہوتا ہے جیسے وہم وغیرہ لیکن تصدیق تحقق نہیں ہوتی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تصور تصدیق کیلئے علت تامہ نہیں اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ علت تامہ کا تخلف ممتنع اور محال ہوتا ہے جب یہ مقدمین ثابت ہوئے تو ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہوا کہ تصورات کو تصدیقات پر تقدم طبعی حاصل ہے اسی وجہ سے ذکر ا، بحفاً بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے۔

نتیجہ: فیہ الحکم نھو کذب۔

معصفت علیہ الرحمۃ اس عبارت میں ایک اشکال نقل کر رہے ہیں۔

سوال: آپ نے کہا کہ مجہول مطلق پر حکم لگانا ممتنع اور محال ہے اس پر حکم نہیں لگایا جاسکتا۔

حالانکہ خود حکم لگا رہے ہو۔ اس لئے کہ تمہاری عبارت یہ ہے فان المجہول المطلق امیں المجہول المطلق موضوع ہے ممتنع خبر ہے اور محمول ہے تو تم خود مجہول مطلق پر حکم لگا رہے ہو تو تمہاری بات تمہارے قول کو رد کر رہی ہے

بعض ان دیگر سوال یہ ہوتا ہے کہ تمہارا قول ان المجہول المطلق یمنع علیہ الحکم۔ قضا یا میں سے ایک قضیہ ہے جو کہ اجماع فقہین کو مستلزم ہوئی وجہ باطل ہے اور کاذب ہے وجہ استلزام یہ ہے کہ یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ یہ قضیہ ایک حکم پر مشتمل ہے اس لئے کہ امتناع بھی حکم من الاحکام ہے اور یہ حکم دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا معلوم پر یعنی المجہول المطلق یہ موضوع

ہے اس قضیہ میں تو یہ معلوم ہے یا مجہول اگر یہ مجہول ہے تو حکم مجہول پر لگ رہا ہے جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ تم نے یہ قول کیا ہے کہ مجہول مطلق پر حکم ممتنع ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود پھر بھی اس قضیہ میں امتناع والا حکم جاری کر دیا۔ جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور اگر حکم معلوم پر ہو یعنی المجهول المطلق موضوع میں معلوم ہو۔ اگر معلوم ہو تو معلومیت کا تقاضا تو یہ تھا کہ حکم صحیح ہونا چاہئے حالانکہ تم نے امتناع کا حکم لگایا۔

ترجمہ وحلہ انہ معلوم بالاعتبارین۔

صاحب سلم اشکال مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس سے قبل دو باتیں تمہیدی سمجھ لیں۔

پہلی بات متن میں دو نسخے ہیں۔ (۱) بالعروض عین کے ساتھ (۲) باالفرض یعنی فاء کے ساتھ دوسری بات اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قضیہ میں محکوم علیہ بالذات کیا چیز ہے جس کے بارے میں دو مذہب ہیں۔ (۱) حقدمین کا (۲) متاخرین کا۔

متقدمین کا مذہب: یہ ہے کہ قضیہ میں محکوم علیہ بالذات طبیعت موضوع من حیث ہی ہی اور افراد موضوع ثانیا بالعرض اور

متاخرین کے نزدیک برعکس ہے۔ حقدمین کا مذہب کہ ذہن میں طبیعت موضوع حاصل ہوتی ہے نہ کہ افراد موضوع تو طبیعت موضوع من حیث ہی وہ مفہوم ہے کہ ذہن میں حاصل ہوتا ہے تو محکوم علیہ بذاتہ بھی ہوگا۔ اس تمہید کے بعد حقدمین کے کے ذہب کی بناء پر علی نقدیہ النسخۃ الاولى خل کی تقریر یہ ہے کہ اس قضیہ میں طبیعت مجہول مطلق بمعنی مفہوم مجہول مطلق من حیث ہی حاصل فی الذہن ہو نیکی وجہ سے معلوم بالذات ہے اور اس اعتبار سے اس پر امتناع کا حکم لگایا گیا ہے اور مفہوم مجہول مطلق مصداق مجہول مطلق اور معنون کے ساتھ اتحاد عرضی کی بناء پر مجہول بالعرض ہے۔

خلاصہ جواب: کہ مجہول مطلق میں دو احتمال ہیں اور دو اعتبار ہیں (۱) بحسب الذات (۲) بحسب العرض۔ بحسب الذات یعنی طبیعت موضوع مطلق کے حاصل فی الذہن ہو نیکی وجہ

سے معلوم بالذات ہے اسی لئے حکم بالانتاع کیا گیا ہے اور بحسب العرض یعنی مصداق کا مجہول مطلق کے ساتھ اتحاد عرضی کی بناء پر مجہول بالعرض ہے اور اس لئے اس اعتبار سے سلب کیا گیا ہے لہذا حکم اور اعتبار سے ہے سلب اور اعتبار سے ہے اجتماع نقیضین لازم نہ آجائے اور

دوسرے نسخہ کے مطابق: حقدین کے مذہب کی بناء پر حل کی تقریر یہ ہوگی کہ مجہول مطلق میں دو اعتبار ہیں۔ (۱) بحسب الذات (۲) بحسب العرض۔ بحسب الذات یعنی طبیعت مجہول مطلق باعتبار مفہوم کے حاصل فی الذہن ہونے کی وجہ سے معلوم بالذات ہے اور اسی اعتبار سے حکم بالانتاع کیا گیا ہے اور بحسب العرض یعنی ہر وہ جس کو عقل مجہول مطلق کا لحاظ کرے اور بعنوان مجہولیت مطلقہ اس کا لحاظ کرتے ہوئے مجہول مطلق کے مفہوم کو اس کے ملاحظہ کرنے کیلئے مجہول قرار دے اس اعتبار سے مجہول مطلق مجہول بالعرض ہے اور اعتبار سے حکم کا سلب کیا گیا ہے۔ لہذا اجتماع نقیضین لازم نہیں آیا۔

حل کی آسان تقریر یہ ہے کہ مجہول مطلق میں دو اعتبار ہیں ایک عنوان اور ذات کے لحاظ سے دوسرا معنوی اور مصداق کے اعتبار سے اور چونکہ مجہول مطلق باعتبار عنوان اور ذات کے معلوم تھا اس لئے یہ بات معلوم ہے کہ مجہول جہالت سے ہے اور مطلق اطلاق سے ہے۔ لیکن معنوی اور مصداق کے اعتبار سے مجہول ہے۔ لہذا ہم نے جو انتاع حکم لگایا ہے مجہول مطلق پر باعتبار معلوم بالذات ہونے کے ہے اور جس کی ہم نے نفی کی وہ مجہول مطلق بالعرض ہونے کے اعتبار سے ہے تو حکم اور اعتبار سے ہوا سلب اور اعتبار سے۔

﴿بحث الدلالت﴾

مولا الافادۃ انما تتم بالدلالة۔

اس عبارت میں صاحب سلم سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: جب عنوان تصورات کا ہے تو انہیں بحث معرف اور قول شارح ہی سے ہونی چاہیے تھی۔

اس لئے کہ منطقی کا منطقی ہونیکی حیثیت سے تصورات مقصود صرف اور صرف قول شارح کا بیان ہوتا ہے حالانکہ آپ نے تو دلالت کی بحث شروع کر دی یہ اشتغال بما لا یعنی اور خروج عن المحمّد ہے ہذا لا یلیق بشانہ۔

جواب: حضرت جی اتنی بات ہم آپکی تسلیم کرتے ہیں کہ منطقی کا منطقی ہونے کے کی حیثیت سے تصورات میں قول شارح سے بحث کرنا ہوتی ہے لیکن قول شارح سے افادہ اور استفادہ یہ موقوف تھا الفاظ اور دلالت کی بحث پر کیونکہ الفاظ کے بغیر مافی الضمیر کا اظہار نہیں ہو سکتا اور اظہار ماضی الضمیر کے بغیر افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا اس لئے اولاً دلالت کی بحث موقوف علیہ ہونیکی حیثیت سے کی جاتی ہے لہذا مقصود کے موقوف علیہ سے بحث کرنا مقصود ہی سے بحث ہوا کرتا ہے۔ اس سے نہ تو خروج عن المحمّد لازم آتا ہے اور نہ اشتغال بما لا یعنی۔

سوال اول: انما کلمہ حصر کا ہے جس کا حاصل معنی یہ ہوگا الافادۃ لاتتم الا بالدلالت حالانکہ یہ حصر درست نہیں اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام کو بذریعہ وحی اور المحام کے من جانب اللہ افادہ اور استفادہ تعلیم و تعلم بغیر دلالت الفاظ کے حاصل ہو جاتا ہے۔

جواب: یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ حصر اضافی ہے یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کے ماسوا کے اعتبار سے ہے۔
سوال ثانی: ہم اس حصر کے اضافی ہونے کو بھی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اشارہ کے ذریعے بھی افادہ اور استفادہ ہو سکتا ہے۔

جواب: اشارہ کے ذریعے تمام مطالب اور مقاصد میں افادہ اور استفادہ نہیں ہو سکتا کیونکہ اشارہ معقولات اور محسوسات کی طرف نہیں ہو سکتا صرف محسوسات کی طرف ہوتا ہے۔

سوال ثالث: کتابت کے ذریعے تو تمام مقاصد اور مطالب کا افادہ اور استفادہ ہو سکتا ہے۔
جواب اول: کتابت کے ذریعے اگر چہ افادہ اور استفادہ تمام مطالب اور مقاصد میں ہو سکتا ہے لیکن اس میں دشواری ہے اسلئے کہ ہر وقت ہر حال میں ہر جگہ ہر شخص کے لئے آلات کتابت کا موجود ہونا امر محذّر اور یقیناً دشوار ہے۔

جواب ثانی: اگر افادہ اور استفادہ کتابت کے ذریعے ہو تو نظام عالم درہم برہم ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ بعض معانی بعض لوگوں کیلئے اسرار و رموز کے درجہ میں ہوتے ہیں اور دوسرے اشخاص سے اخفاء مقصود ہوتا ہے اور کتابت پر تو دوسرے اشخاص مطلع ہو سکتے ہیں۔

سوال ثالث: اشراق قلبی کے ذریعے بھی افادہ اور استفادہ ہو سکتا ہے۔

جواب: ہذا عسیر اجداً۔

منہا عقلیہ بعلاقۃ ذاتیہ باحداث طبعیہ۔

دلائل کی تقسیم اولی: صاحب سلم نے اس عبارت میں دلائل کی تقسیم اولیٰ کو بیان کیا ہے۔ دلائل کا لغوی معنی راہ نمودن یعنی راہ دکھانا اور اصطلاحی معنی ہے کون الشئی بحیث یلزم من العلم بہ العلم بشیء آخر۔ جس کے ذریعے اور وجہ سے علم حاصل ہوا سکودال کہتے ہیں اور جس کا علم حاصل ہوا اس کو مدلول کہتے ہیں اور دال مدلول کے درمیان جو تعلق اور ربط ہے اسکو دلائل کہتے ہیں دلائل کی تقسیم اولیٰ کا حاصل یہ ہے کہ دلائل کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) دلائل عقلیہ (۲) دلائل وضعیہ (۳) دلائل طبعیہ۔

وجہ حصر: دال اور مدلول کے درمیان علاقہ دو حال سے خالی نہیں علاقہ ذاتیہ ہو گا یا نہیں۔ اگر علاقہ ذاتیہ ہو تو یہ پہلی قسم دلائل عقلیہ ہے اگر علاقہ ذاتیہ نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں علاقہ وضع کا ہو گا یا طبع کا اگر علاقہ وضع کا ہو تو یہ دوسری قسم دلائل وضعیہ ہے اگر علاقہ طبع کا ہو تو یہ تیسری قسم دلائل طبعیہ ہے۔ اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی۔

دلائل عقلیہ کی تعریف: دلائل عقلیہ ایسی دلائل کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ ذاتیہ پایا جائے۔ علاقہ ذاتیہ سے مراد علاقہ تاثیر کا ہے اور علاقہ تاخیر کی تین صورتیں ہیں۔ (۱) دال مؤثر ہو اور مدلول اثر ہو کدلالۃ النار علی الدخان۔ (۲) دال اثر ہو اور مدلول مؤثر کدلالۃ الدخان علی النار۔ (۳) دال اور مدلول ہر دونوں اثر ہوں اور مؤثر شئی ثالث ہو کدلالۃ الدخان علی الحراۃ تو علاقہ تاثیر کی ان تینوں صورتوں میں سے جو صورت بھی پائی جائے تو اس دلائل کو دلائل عقلیہ کہا جاتا ہے۔

دلائل وضعیہ کی تعریف: ایسی دلائل کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ وضع کا ہو۔ وضع کا ہو یعنی جس میں دلائل واضح کی وضع کی وجہ سے ہو کہ دلائل لفظ زید علیٰ مسفی۔ اور اسی طرح کہ دلائل الدوال الاربع علیٰ معنا۔

دلائل طبعیہ کی تعریف: ایسی دلائل کو کہا جاتا ہے جس میں دال اور مدلول کے درمیان علاقہ طبع کا ہو یعنی دلائل طبع کے اعتبار سے ہو یا اس طور کہ مدلول عارض ہونے کے وقت طبعیت دال کو پیدا کر دے کہ دلائل لفظ اُح اُح علیٰ وجع الصدر۔

۴۔ وکل منهما لفظیہ و غیر لفظیہ۔

دلائل کی تقسیم ثانوی: صاحب سلم کی غرض دلائل کی تقسیم ثانوی کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلائل کی اقسام ثلاثہ یعنی دلائل عقلیہ اور دلائل طبعیہ اور دلائل وضعیہ سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ دال دو حال سے خالی نہیں لفظ ہو گا یا غیر لفظ اگر دال لفظ ہو تو یہ دلائل لفظیہ ہے اور اگر دال لفظ نہ ہو تو یہ دلائل غیر لفظیہ ہے تو کل دلائل کی چھ قسمیں ہوں گی۔

(۱) دلائل لفظیہ عقلیہ (۲) دلائل لفظیہ وضعیہ (۳) دلائل لفظیہ طبعیہ (۴) دلائل غیر لفظیہ عقلیہ (۵) دلائل غیر لفظیہ وضعیہ (۶) دلائل غیر لفظیہ طبعیہ۔

جمہور منطقہ کے نزدیک دلائل کی یہ چھ قسمیں ہیں لیکن میر صاحب کے نزدیک پانچ قسمیں ہیں۔ وہ دلائل طبعیہ غیر لفظیہ کا انکار کرتے ہیں اور اسکو دلائل عقلیہ غیر لفظیہ قرار دیتے ہیں جس کی وجہ یہ پیش کرتے ہیں کہ جس طرح دلائل عقلیہ غیر لفظیہ میں دلائل الاثر علیٰ المؤثر ہوتی ہے ایسے ہی دلائل طبعیہ غیر لفظیہ میں بھی دلائل الاثر علیٰ المؤثر ہوا کرتی ہے۔ کہ دلائل سرعة النبض علیٰ الحما۔ جمہور کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اتنی بات تو تسلیم کرتے ہیں کہ دلائل طبعیہ غیر لفظیہ میں دلائل الاثر علیٰ المؤثر ہوا کرتی ہے لیکن حیثیتیں مختلف ہیں تو اس اختلاف حیثیت کی بنا پر دونوں دلائلوں میں اختلاف ہے اگر دلائل الاثر علیٰ المؤثر

میں علاقہ تاثیر کا اعتبار کیا جائے تو دلالت عقلیہ ہوگی۔ اور اگر احداث طبعیت کا اعتبار کیا جائے تو یہ دلالت طبعیہ ہوگی لہذا امیر صاحب کا انکار کرنا درست نہیں اور یہ دلالت کی ان اقسام سے حصر یہ حصر استقراری ہے۔

ترتیب و اذا کان الانسان و اشملها فلها الاعتبار۔

صاحب سلم کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال: جب دلالت کی چھ قسمیں ہوں تو فن منطق میں صرف ایک قسم دلالت لفظیہ دفعیہ سے بحث کی جاتی ہے باقی اقسام خمسہ سے وجہ اعراض کیا ہے؟

جواب: انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے تعلیم و تعلم کی طرف محتاج ہوتا ہے مدنی الطبع کا مطلب

کہ مدنی یہ ماخوذ ہے مدن سے اور منسوب ہوگا مدن کی طرف نہ مدینہ کی طرف اور مدن بمعنی تمدن اور تمدن بمعنی اجتماع تو مدنی الطبع کا مطلب یہ ہوا کہ تحصیل حوادث یعنی غذا اور لباس اور نکاح اور مثلاً وغیرہ ان ضروریات میں باہم بنی نوع انسان میں ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہنے کا محتاج ہے تاکہ ان چیزوں کے حصول میں ایک دوسرے کے ساتھ تعاون اور تشارك حاصل ہو۔ حاصل یہ ہوا کہ انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے باہمی تعاون و تشارك کا محتاج ہے اور یہ تعاون اور تشارك اپنے مافی الضمیر پر دوسرے کو اور دوسرے کے مافی الضمیر پر خود مطلع ہونے کے بغیر ہو سکتا ہی نہیں۔ تو گویا کہ باہمی تعاون و تشارك تعلیم و تعلم پر موقوف ہے اور یہ تعلیم و تعلم کا سلسلہ بطریق عموم اور سہولت دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے حاصل ہو سکتا ہے اس لئے کہ یہ دلالت لفظیہ وضعیہ بنسبت باقی دالاتوں کے اعم ہے کیونکہ ہر زبان میں ہر معنی کیلئے کوئی نہ کوئی لفظ موضوع ہوتا ہے تو یہ دلالت لفظیہ وضعیہ اعم ہوئی۔ نیز یہ دلالت باقی دالاتوں کی نسبت اشمل بھی ہے اس لئے کہ اسمیں حقیقت مجاز اور کنایہ وغیرہ پائے جاتے ہیں بخلاف دلالت لفظیہ عقلیہ کہ اسمیں صرف عقل کو دخل ہے اور دلالت طبعیہ میں صرف طبع کو دخل ہے نیز اس دلالت لفظیہ وضعیہ میں بہ بنسبت دوسرے دالاتوں کے زیادہ آسہل بھی ہے اس لئے کہ علم بالوضع کے بعد ہر

فخص معنی کو سمجھ سکتا ہے اور اپنے مافی الضمیر کو ادا کرنے کیلئے مختلف طریقے استعمال کر سکتا ہے
کبھی حقیقت کبھی مجاز کبھی کنایہ وغیرہ۔

جواب کا حاصل: یہ ہوا کہ انسان مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے باہمی تعاون و تشارک کی طرف محتاج
ہے اور یہ باہمی تعاون و تشارک تعلیم و تعلم کی طرف محتاج ہے لہذا انسان تعلیم و تعلم کی طرف محتاج
ہوا اور تعلیم و تعلم میں بوجہ عموم اور شمول اور سہولت کے دلالت و ضحیہ ہی زیادہ نفع ہے اسی وجہ
سے فن منطق میں صرف دلالت لفظیہ و ضحیہ سے بحث کی جاتی ہے باقی اقسام غصہ سے نہیں۔

ہولہ و من ھلھنا تبین ان الفاظ الخارجیہ کما قبل۔

مسئلہ الفاظ کا موضوع لہ کیا ہے: صاحب سلم کی غرض اس عبارت سے ایک مسئلہ
اختلاف میں ماہو المختار کو بیان کرنا ہے وہ مسئلہ یہ ہے کہ الفاظ کا موضوع لہ کیا ہے جس میں
چار مذاہب ہیں۔

(۱) **پھلا مذہب:** شیخین ابوعلی سینا اور ابونصر فارابی کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع صورت ذہنیہ یعنی
معانی من حیث الاكتناف بالعوارض الذہنیہ کیلئے ہوتی ہے۔

(۲) **دوسرا مذہب:** امام رازی اور میر صاحب اور محقق طوسی کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع صورت
خارجیہ یعنی معانی من حیث الاكتناف بالعوارض من الخارجیہ کیلئے ہوتی ہے۔

(۳) **تیسرا مذہب:** بعض مناطقہ کا ہے کہ بعض الفاظ کی وضع صورت ذہنیہ کیلئے اور بعض الفاظ
کی وضع صورت خارجیہ کیلئے اور بعض کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہے۔

(۴) **چوتھا مذہب:** علامہ میرزا ہد اور اس کے تبعین کا ہے کہ تمام الفاظ کی وضع معانی من
حیث ہی ہی کیلئے ہے۔ قطع نظر کرتے ہوئے عوارض ذہنیہ اور خارجیہ سے۔

شیخین کی دلیل: کہ معنی موضوع لہ کیلئے معلوم بالذات ہونا ضروری ہے اور ہر معلوم
بالذات امر ذہنی میں منحصر ہے لہذا نتیجہ یہ نکالا کہ تمام الفاظ کی وضع امور ذہنیہ اور صورت ذہنیہ کیلئے
ہوتی ہے دلیل کی ترتیب بطریق قیاسی الموضوع لہ لا بد ان یکون معلوماً بالذات و کل ما

هو معلوم بالذات فهو امر ذهني فال موضوع له امر ذهني۔

جواب: اس دلیل کی مغرئی میں معلوم بالذات کا ذکر ہے اور معلوم بالذات کے معنی میں دو

احتمال ہیں پہلا احتمال کہ ذہن میں حاصل بالذات ہو دوسرا احتمال یہ ہے کہ ملتفت الیہ

بالذات ہو۔ اب ہم یہ دریافت کرتے ہیں کہ مغرئی میں معلوم بالذات ان دو میں سے کونسا

احتمال مراد ہے اگر پہلا احتمال مراد ہو تو یہ مغرئی مسلم نہیں ہے اس لئے کہ موضوع کا حاصل

بالذات فی الذہن نہ تو بوقت وضع ضروری ہے اور نہ ہی بوقت استعمال اور اگر دوسرا احتمال مراد

ہو تو مغرئی اگرچہ مسلم ہے لیکن کبریٰ مسلم نہیں کیونکہ ہر ملتفت الیہ بالذات کا انحصار امر ذہنی میں

قطعاً ضروری نہیں لہذا یہ کبریٰ کلیہ نہ ہوا حالانکہ شکل اول میں کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے لہذا

جب دلیل باطل ہوئی تو یہ دعویٰ کے تمام الفاظ کی وضع صورت حنیہ کیلئے ہوتا ہے یہ باطل ہوا۔

امام رازی اور محقق طوسی وغیرہ کی دلیل: کہ موضوع لہ ملتفت الیہ بالذات

ہونا ضروری ہے اور ہر ملتفت الیہ بالذات امر خارجی ہونے میں منحصر ہے۔ تو موضوع لہ امر

خارجی ہونے میں منحصر ہوا لہذا تمام الفاظ کی وضع صورت خارجہ کیلئے ہوئی۔

دلیل کی ترکیب بطریق قیاس: الموضوع له لا یُذَان بكون ملتفتاً الیہ بالذات و

کل ما هو ملتفت الیہ بالذات فهو امر خارجي فال موضوع له امر خارجي۔

جواب: اس دلیل کے کبریٰ کا کلیہ ہونا مسلم نہیں جیسا کہ ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ ہر ملتفت الیہ

بالذات کا امر ذہنی ہونا ضروری نہیں اسی طرح ہر ملتفت الیہ بالذات کا امر خارجی ہونا بھی

ضروری نہیں کبھی تو ملتفت الیہ بالذات امر ذہنی ہوگا اور کبھی امر خارجی لہذا جب کبریٰ کلیہ نہ ہوا

تو دلیل باطل ہوئی تو دعویٰ باطل ہوا کہ تمام الفاظ کی وضع صورت خارجہ کیلئے ہے ثابت نہ ہوا۔

بعض مناطقی کی دلیل: کہ ہم بدلتہ اس بات کو جانتے ہیں کہ لفظ زید کی وضع صورت

خارجہ کیلئے ہوئی ہے اور لفظ فوق کی وضع امر ذہنی کیلئے اور لفظ انسان کی وضع معنی من حیث

ہی کیلئے لہذا یہ تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ بعض الفاظ کی وضع صورت حنیہ کیلئے اور بعض کی وضع

صورت خارجہ کیلئے بعض کی معانی من حیث ہی کیلئے اس مذہب کے قائلین کو قائلین

بالتوزیع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جواب: ان کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ جب ہم نے قابل میں محاطات تمام الفاظ کی وضع صور ذہنیہ کیلئے اور اسی طرح صور خارجیہ کیلئے موضوع ہونا باطل کر چکے ہیں تو اسکے ضمن میں بعض الفاظ کی وضع صور ذہنیہ اور صور خارجیہ کیلئے بھی باطل ہوگئی۔

چوتھا مذهب علامہ میر ذاہد کی دلیل: کہ الفاظ کی وضع تعلیم و تعلم کے لئے اور تعلیم و تعلم نام ہے انتقال الشیئی من المعلم الی المتعلم کا اور یہ بات ظاہر ہے کہ انتقال صور خارجیہ میں بالکل نہیں ہو سکتا اور صور ذہنیہ کا بھی انتقال نہیں ہو سکتا کیونکہ صور ذہنیہ اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ عرض کا انتقال بدوئل محل کے ہرگز نہیں ہو سکتا لہذا انتقال صرف معانی من حیث ہی ہی میں ہو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمام الفاظ کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہے ورنہ تو تعلیم و تعلم کے باب کا مسدود ہونا لازم آئیگا۔

دلیل ثانی: تمام الفاظ کی وضع تعبیر عقافی الضمیر کیلئے ہوتی ہے اور عقافی الضمیر، معانی من حیث ہی ہی ہیں لہذا تمام الفاظ کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہوئی۔

دلیل ثالث: اگر دعویٰ اولیٰ کو تسلیم کیا جائے تو تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ بعض الفاظ کی وضع یقیناً صور ذہنیہ کیلئے نہیں ہو سکتی جیسے لفظ اللہ لہذا ایہ قضیہ یقیناً صادق آئے گا کہ بعض الالفاظ لیست بموضوعة للصور الذہنیہ اور یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہے جب کہ دعویٰ موجبہ کلیہ ہے جمیع الالفاظ موضوعة للصور الذہنیہ اب اگر یہ موجبہ کلیہ بھی صادق ہو اور اسکی نفیض سالبہ جزئیہ بھی صادق ہو تو یہ یقیناً اجتماع نقیضین اور تناقض کو مستلزم ہے جو کہ باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ جو مستلزم باطل ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے لہذا دعویٰ اولیٰ باطل ہے اور ایسے ہی اگر دعویٰ ثانیہ کو تسلیم کر لیا جائے تو تب بھی تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ بعض الفاظ کی وضع یقیناً صور خارجیہ کیلئے نہیں جیسے لفظ فوق، تحت وغیرہ لہذا ایہ قضیہ سالبہ جزئیہ یقیناً صادق آئے گا بعض الالفاظ لیست بموضوعة للصور الخاریہ اور دعویٰ ثانیہ وہ موجبہ کلیہ ہے جمیع الالفاظ موضوعة للصور

الخارجیہ اور اگر ان دونوں کو صادق مان لیا جائے تو یہ یقیناً اجتماعِ نقلیہ میں ہے جو کہ باطل ہے اور مسلم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا یہ دعویٰ ثانیہ بھی باطل ہوا اور چونکہ تیسرا قول پہلے ہی دونوں کا مجموعہ ہے۔ جب پہلے دونوں قول باطل ہوئے تو انکا مجموعہ یہ تیسرا قول اور تیسرا مذہب بھی باطل ہوا۔ لہذا جب تینوں مذہب باطل ہوئے تو علامہ میرزا ہد کے مذہب کی حقانیت ثابت ہو گئی جمیع الفاظ کی وضع معانی من حیث ہی ہی کیلئے ہوئی اور یہی مصنف کا مذہب ہے۔ اور مختار ہے۔

سوال: جب الفاظ کی وضع صورت و حنیہ اور صورت خارجیہ کیلئے ہونا براہین اور دلائل سے باطل ہوا تو شیخین اور امام رازی اور محقق طوسی جیسے محققین نے یہ قول کیسے کر دیا یعنی آپ انکے مذاہب کی اور اقوال کی توجیہ بیان کریں۔

جواب: جی ہاں انکے مذاہب کی توجیہات ہو سکتی ہیں شیخین کے مذہب کی توجیہ یہ ہے کہ شیخین کی مراد درحقیقت صورت و حنیہ سے نفس شیء من حیث ہی ہی ہے اور چونکہ نفس شیء من حیث ہو ہو کی شان میں سے حصولِ ذہنی ہے اور جو چیز حاصل فی الذہن ہو وہ امرِ ذہنی ہوا کرتی ہے اس لئے کہ نفس شیء من حیث ہو ہو پر صورت و حنیہ کا اطلاق کر دیا گیا لہذا شیخین کے مذہب کا مالِ بعینہ علامہ میرزا ہد کی مذہب کی طرف ہوگا اور امام رازی اور محقق طوسی وغیرہ کے مذہب کی توجیہ یوں بیان کی جاسکتی ہے کہ صورت خارجیہ سے مراد انکی نفس شیء من حیث ہو ہو ہے۔ اور چونکہ نفس شیء من حیث ہو ہو کبھی موجود فی الخارج بھی ہوتی ہے اسی مناسبت کی بناء پر نفس شیء من حیث ہو ہو پر صورت خارجیہ کا اطلاق کر دیا گیا۔

نتیجہ: فدالة لفظ علی و علی الخارج التزام۔

بحث دلالت مطابقیہ اور تضمینیہ اور التزامیہ

مقصود بالذات صاحبِ سلم کا دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام کو بیان کرتا ہے اور مقصود بالبطع دلالتِ تضمینی اور مطابقی کے درمیان مناسبت اور تعلق کو بیان کرتا ہے۔ فدالت پر فاء تفریعیہ ہے کہ اس کیلئے فلہا الاعتبار یہ علت دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم اور تعلق کی۔ دلالت لفظیہ وضعیہ

کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) مطابقی (۲) تضمینی (۳) التزامی۔

وجہ حصہ: یہ ہے کہ لفظ دال تین حال سے خالی نہیں تمام معنی موضوع لہ پر دال ہو گا یا معنی موضوع لہ کی جزء پر دال ہو گا یا امر خارج پر۔ پہلی صورت میں دلالت مطابقی، دوسری صورت میں تضمینی اور تیسری صورت میں التزامی ہوگی۔ ہر ایک کی تعریف:-

دلالت مطابقی کی تعریف: دلالت مطابقی ایسی دلالت لفظیہ وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی مدلول پورے معنی موضوع لہ ہو یعنی معنی موضوع لہ اور معنی مدلول کے درمیان عینیت ہو جس طرح کہ لفظ انسان کی دلالت حیوان نامق کے مجموعہ پر۔

دلالت تضمینی کی تعریف: ایسی دلالت لفظیہ وضعیہ کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ معنی موضوع لہ کی جزء پر دال ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی مدلول معنی موضوع لہ کی جزء ہو یعنی معنی مدلول اور معنی موضوع لہ کے درمیان علاقہ جزئیت کا ہو جس طرح کہ لفظ انسان کی دلالت تنہا حیوان پر یا تنہا ناطق پر۔

دلالت التزامی کی تعریف: ایسی دلالت کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہو جیسے لفظ انسان کی دلالت قابلیت علم پر اور لفظ انعمی کی دلالت بصر پر۔

سوال: مصنف نے دلالت مطابقی کی تعریف میں حیثیت کی قید کو ذکر کیا ہے کہ تضمینی اور

التزامی کی تعریف میں اس حیثیت کی قید کو ذکر نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: ما سبق پر اکتفاء کرتے ہوئے صاحب سلم نے اس قید کو چھوڑ دیا لیکن مراد یقیناً ہے۔

سوال: دلالت مطابقی اور تضمینی اور التزامی تینوں کی تعریف میں حیثیت کی قید کا اعتبار کیوں کیا گیا ہے؟

جواب: جس سے پہلے تمہیدی مقدمہ سمجھنا ضروری ہے۔ مقدمہ: کہ کبھی کبھی ایک لفظ کی وضع

کل کیلئے بھی ہوتی ہے اور جزء کیلئے بھی ہوتی ہے۔ جس طرح امکن کی دو قسمیں ہیں۔ امکن

عام اور امکان خاص۔ امکان خاص میں جائین سے سلب ضروری ہوتا ہے اور امکان عام میں جانب واحد جانب مخالف سے سلب ضروری ہوتا ہے تو لفظ امکان کی وضع امکان عام کیلئے بھی ہے جو کہ جزء ہے اور امکان خاص کیلئے بھی ہے جو کل ہے۔ اور کبھی لفظ کی وضع ملزوم کیلئے بھی ہوتی ہے اور لازم کیلئے بھی علیحدہ علیحدہ جس طرح کہ لفظ شمس کا موضوع لہ جرم مخصوص ہے جو کہ ملزوم ہے اور ضومہ ہے جو کہ لازم ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ حیثیت کی قید لگا کر دو اشکالوں کو حل کیا ہے۔ پہلا اشکال یہ ہوتا تھا کہ مطابقی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اور ایسے تقسمی کی تعریف بھی دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ مثلاً لفظ امکان بول کر امکان خاص مراد لیا جائے تو یہ مطابقی ہے لیکن اسکے ضمن میں امکان عام پر بھی دلالت ہو جاتی ہے جو کہ دلالت تقسمی ہے اور اس تقسمی کو مطابقی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ امکان عام موضوع لہ کا جزء ہے۔ اور معنی موضوع پر دلالت وہ دلالت مطابقی ہوا کرتی ہے لہذا یہ دلالت مطابقی ہو جائے گی حالانکہ تھی یہ تقسمی تھی اب بن گئی مطابقی تو تقسمی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ رہی اسی طرح اگر لفظ امکان بول کر امکان عام مراد لیا جائے تو یہ دلالت مطابقی ہے مگر اسکو تقسمی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ امکان عام موضوع لہ کا جزء بھی تو ہے اور جب جزء پر دلالت ہو تو وہ تقسمی ہوتی ہے تو یہ تقسمی ہوئی حالانکہ یہ مطابقی تھی تو مطابقی کی تعریف بھی مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی۔

اشکال ثانی: کہ مطابقی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہیں ایسے ہی التزامی کی تعریف مانع نہیں مثلاً لفظ شمس بول کر جرم مخصوص مراد لیا تو یہ مطابقی ہے لیکن لہ و ضومہ پر بھی دلالت ہو گئی یہ التزامی ہے مگر اس التزامی کو مطابقی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ ضومہ معنی موضوع لہ بھی تو ہے اور جب معنی موضوع لہ پر دلالت ہو وہ مطابقی ہوتی ہے تو یہ بھی مطابقی بن گئی ہے حالانکہ یہ بھی التزامی تھی لہذا التزامی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی۔ کیونکہ مطابقی اس میں داخل ہو گئی ہیں اور ایسے لفظ شمس بول کر ضومہ روشنی مراد لی جائے تو یہ مطابقی ہے لیکن اسکو التزامی بھی کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ ضومہ معنی موضوع لہ یعنی جرم مخصوص کا لازم بھی تو ہے جب لازم پر دلالت ہو گئی

تو اسکو التزامی کہیں گے تو یہ التزامی بن گئی حالانکہ یہ تفسی مطابقی اب بن گئی ہے التزامی لہذا مطابقی کی تعریف مانع نہ رہی کہ اسمیں التزامی داخل ہوگئی۔

جواب: ان تعریفات میں حیثیت کی قید معتبر ہے جس سے یہ سب اعتراض مندرج ہو جائے ہیں جسکا حاصل یہ ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس حیثیت سے کہ یہ معنی موضوع لہ ہے یہ دلالت مطابقی ہے نہ کہ تفسیمی اور اگر یہ دلالت اس حیثیت سے ہو کہ یہ معنی موضوع لہ کی جزء ہے تو اس وقت یہ فقط تفسیمی ہوگی دلالت مطابقی نہیں ہوگی۔

تیسرا وہو لازم لہا فی المركبات۔

اس قضیہ میں صاحب سلم مطابقی اور تفسیمی کے درمیان تعلق اور نسبت بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ مرکبات میں دلالت تفسیمی مطابقی کو لازم ہوتی ہے یعنی دونوں کے درمیان تلازم ہوتا ہے لیکن بسائط میں کوئی تلازم نہیں ہوتا کہ مطابقی بغیر تفسیمی کے پائی جاتی ہے اس لئے کہ تفسیمی میں لفظ کی دلالت جزء پر ہوتی ہے اور جب معنی موضوع لہ بسیط ہوگا اس کا جزء ہی نہیں ہوگا تو مطابقی تو پائی جائے گی لیکن تفسیمی نہیں پائی جائے گی۔

تیسرا ولا بد من علاقہ مصحفہ۔

صاحب سلم نے دلالت التزامی کی شرط بیان کی ہے برائے دفع دخل مقدر سوال یہ ہوتا تھا کہ دلالت التزامی کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے کہ لفظ کی خارج پر دلالت التزامی ہوتی ہے یہ غلط ہے کیونکہ دال اور مدلول کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے جب کہ شئی اور خارج عن الشئی کے درمیان کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی بلکہ جائیں ہوا کرتا ہے لہذا جب لفظ کی خارج پر دلالت ہی نہیں ہو سکتی تو دلالت التزامی کیسے ہو سکتی ہے۔

جواب: خارج سے مراد مطلق خارج نہیں بلکہ ایسا خارج مراد ہے جس کا معنی موضوع لہ کے ساتھ علاقہ مصحفہ پایا جائے یعنی معنی موضوع لہ اور خارج کے درمیان ایسے علاقہ کا پایا جانا شرط ہے کہ جس کی وجہ سے معنی موضوع لہ سے خارج کی طرف انتقال صحیح ہو اور اس علاقہ مصحفہ سے مراد

لزوم ذہنی ہے اور لزوم ذہنی کا مطلب یہاں پر یہ ہے کہ معنی لزوم کا ذہن میں لازم کے تصور کے بغیر متنوع اور محال ہو لزوم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لزوم عقلی (۲) لزوم عرفی۔

لزوم عقلی: یہ ہے کہ موضوع لہ کے فہم سے امر خارج کے فہم کا انفکاک عقلاً متنوع اور محال ہو جیسے عیٰ اور بصر ہے عیٰ کے فہم سے بصر کے فہم کا انفکاک عقلاً متنوع ہے اس لئے عیٰ کا مفہوم ہے عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیراً۔

لزوم عرفی: یہ ہے کہ موضوع لہ کے فہم سے امر خارج کے فہم کا انفکاک عقلاً متنوع تو نہ ہو لیکن عرفاً اور عادتاً متنوع ہو جیسے حاتم اور جود کہ حاتم کے فہم سے جود کے فہم کا انفکاک عقلاً متنوع نہیں لیکن عرفاً اور عادتاً متنوع ہے کہ عادت اس طرح جاری ہے کہ جب حاتم کا فہم ہو تو جود اور سخاوت کا فہم بھی ہو جاتا ہے ان دو قسموں کی وجہ حصر یہ ہے کہ لزوم کے تصور کے بغیر لازم کے تصور کا استحالہ دو محال سے خالی نہیں۔ یا تو باقتضاء عقل ہوگا یعنی عقل لزوم کے تصور کو لازم کے تصور کے بغیر متنوع اور محال قرار دے جیسا کہ عیٰ کیلئے بصر کا تصور ہے یا وہ استحالہ باقتضاء عرف اور عادت کے ہوگا یعنی اگرچہ عقلاً لزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر متنوع اور محال نہیں لیکن عادت اور عرف میں لزوم کا تصور لازم کے تصور کے بغیر محال سمجھا جاتا ہو۔ جیسے حاتم اور جود مسئلہ: اس مسئلہ میں اختلاف ہوا کہ دلالت التزامی میں لزوم ذہنی کی ان دو قسموں میں سے کوئی قسم معتبر ہے جس میں دو مذہب ہیں۔ (۱) اہل منطقہ کا اور (۲) اہل عرب کا۔

اہل منطق کا مذہب: یہ ہے کہ دلالت التزامی میں لزوم عقلی لزوم ذہنی عقلی معتبر ہے۔ اور **اہل عرب کا نظریہ:** یہ ہے کہ مطلق لزوم ذہنی معتبر ہے خواہ عقلی ہو یا عرفی صاحب سلم نے اہل عربیہ کے مذہب کو مختار قرار دیتے ہوئے اپنے قول عقلیہ اور عرفیہ سے تقیم کرتے ہوئے اہل عرب کے حق میں فیصلہ دیا ہے (لازم کی لزوم کی تقسیم شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

فیہ التزام مجہور فی العلوم لانه عقلی۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں امام رازی کا ایک دعویٰ مع الدلیل کو نقل کر رہے ہیں امام رازی

کے دعویٰ کا حاصل یہ ہے کہ دلالت التزامی مجھورنی العلم ہے یعنی علوم کے اندر دلالت التزامی معتبر نہیں بلکہ فقط محاورات میں استعمال ہوتی ہے۔

سوال: دلالت التزامی میں ملزوم سے لازم سمجھا جاتا ہے اور ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے یہ چیز یقیناً علوم میں معتبر ہے تو پھر مجھورنی العلوم ہونیکا کیا مطلب ہے؟

جواب: مجھورنی العلوم ہونے کے کا مطلب یہ ہے کہ علوم میں تو لفظ کا استعمال معنی التزامی میں نہیں کیا جاتا اسکا یہ مطلب اور مراد قطعاً نہیں کہ ملزوم سے لازم کا سمجھا جاتا متروک ہے اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت التزامی عقلی ہے کیونکہ ملزوم سے لازم کی طرف انتقال وہ عقل کے واسطے سے ہی ہوتا ہے۔ اور ہر دلالت عقلی مجھورنی العلوم ہوتی ہے۔ لہذا دلالت التزامی مجھورنی العلوم ہے بطریق قیاس یوں کہا جائے گا۔ الالتزام مجھورنی العلوم۔ یہ دعویٰ ہے دلیل لان التزام عقلی و کل عقلی فهو مہجور فی العلوم: نتیجہ فالالتزام مہجور فی العلوم۔

۱۔ نقض بالتضمن۔

صاحب سلم نے اس دلیل پر اعتراض کر دیا ہے جو بصورت نقض ہے اور نقض کی تعریف: ابطال الدلیل بتخلف الحکم عنہ او استلزام فساداً آخر: کہ متدل کی دلیل کو اس طور پر باطل کرنا کہ بعض مواد میں دلیل جاری ہو لیکن حکم مختلف ہو پھر نقض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نقض اجمالی (۲) نقض تفصیلی۔

نقض اجمالی کی تعریف: نقض اجمالی وہ ہے جس میں متدل کی دلیل کو مجموع مقدمہ تسلیم نہ کیا جائے اور

نقض تفصیلی کی تعریف: کہ ہے کہ متدل کی دلیل کے مقدمات میں سے کسی مقدمہ معینہ کو تسلیم نہ کیا جائے اور یہاں پر نقض کی دونوں طرح تقریر ہو سکتی ہے۔

نقض اجمالی کی تقریر: یہ ہے کہ اے متدل اگر تمہاری دلیل متدل کو تسلیم کر لیا جائے تو دلالت تضمنی کا مجھورنی العلوم لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تمہاری دلیل مجموع مقدمہ دلالت تضمنی

میں جاری ہے۔ کیونکہ دلالت تقسیمی میں بھی کل سے جزء کی طرف انتقال ہوتا ہے اور انتقال من الكل الى الجزء بواسطہ عقل کے ہوتا ہے۔ لہذا دلالت تقسیمی بھی عقلی ہوئی اور تمھاری دلیل کے کبریٰ کو ملانے سے نتیجہ یہ نکلتا ہے دلالت تقسیمی صحیحہ رنی العلوم ہے حالانکہ دلالت تقسیمی صحیحہ رنی العلوم نہیں حاصل یہ ہوا کہ تمھاری دلیل بمجموع مقدمہ دلالت تقسیمی میں جاری ہے لیکن حکم مختلف ہے جس سے معلوم ہوا کہ آپ کی دلیل باطل ہے

نقض تفصیلی کی تقریر یہ ہے کہ اے استدلال تمھاری دلیل کے صغریٰ میں عقلی کے دو معنی ہیں۔ (۱) دلالت التزامیہ عقلی ہے یعنی عقلیہ محض ہے وضع کو بالکل دخل نہیں ہے۔

(۲) دلالت التزامیہ عقلی ہے بایں طور کہ عقل کوئی الجملہ دخل ہے اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اے استدلال صاحب آپ کی مراد کیا ہے اگر اول مراد ہو تو آپ کا صغریٰ ہی مسلم نہیں اس لئے کہ دلالت التزامی محض عقلی نہیں بلکہ اسمیں وضع کو بھی دخل ہوتا ہے کہ اسمیں معنی موضوع لہ سے لازم خارج پر دلالت ہوتی ہے اور اگر آپ دوسرا معنی مراد لیتے ہیں تو آپ کا کبریٰ مسلم نہیں اس لئے کہ عقل بایں معنی علوم میں صحیحہ نہیں ورنہ تو تقسیمی کو بھی صحیحہ ماننا پڑے گا لہذا تقسیمی صحیحہ نہیں معلوم ہوا کہ التزامی بھی صحیحہ نہیں جب دلیل باطل ہوئی تو دعویٰ بھی باطل ہوا۔

جواب اول: از امام رازی۔ امام رازی کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ دلالت التزامی اور دلالت تقسیمی کے عقلی ہونے میں بڑا فرق ہے اس لئے کہ دلالت التزامی دلالت تقسیمی میں انتقال من الكل الى الجزء ہوتا ہے جو اتوئی ہے جبکہ دلالت التزامی میں انتقال من الملزوم الى اللازم ہوتا ہے جو کہ ضعف ہے اور ضعف کے متروک ہونے سے اتوئی کا متروک ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

لیکن یہ جواب ضعیف ہے اس لئے کہ دلالت التزامی کے متروک ہونے کا لازم صرف عقلی ہونے پر ہے جو کہ دلالت تقسیمی میں متحقق ہے لہذا اتوئی اور ضعف کے اعتبار سے فرق کرنا مفید نہیں ہوگا۔

جواب ثانی: از امام رازی: اس نقض کا دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے دلالت التزامی میں لفظ کی

دلالت معنی موضوع لہ کے لازم پر ہوتی ہے اور شئی کے لوازم غیر متناہیہ ہو سکتے ہیں۔ اگر التزام علوم میں معتبر ہو تو لازم آئے گا لفظ کا لوازم غیر متناہیہ پر دال ہونا بخلاف دلالت تفسیمی کے اس میں لفظ کی دلالت ہوتی ہے معنی موضوع لہ کے جزء پر اور شئی کے اجزاء غیر متناہیہ نہیں ہو سکتے تو دلالت تفسیمی میں امور غیر متناہیہ پر دلالت لازم نہیں آئے گی اسی وجہ سے تو دلالت التزامی مجھورنی العلوم ہے لیکن دلالت تفسیمی نہیں یہ جواب بھی ضعیف ہے اس لئے کہ دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت مطلق لازم پر نہیں ہوتی بلکہ لازم سے مراد لازم بنین ہوتا ہے اور شئی کے لوازم بہتہ غیر متناہیہ نہیں ہوتے بلکہ متناہیہ ہوتے ہیں لہذا یہ فرق مذکور بیان کرنا بھی مفید اور نافع نہ ہوا ہاں البتہ اگر دعویٰ کی تقریروں کی جائے کہ دلالت التزامی مجھورنی العلوم ہے یعنی علوم میں دلالت التزامی کا ماہو کے جواب میں واقع ہونا معتبر نہیں۔ دلیل کہ ماہو کے ذریعہ شئی کی ماہیت کے بارے سوال کیا جاتا ہے عام ہے کہ تمام ماہیت خاصہ کے بارے میں سوال ہو یا تمام ماہیت مشترکہ کے بارے میں۔ تو اسکے جواب میں ایسے لفظ کو بیان نہیں کیا جاسکتا جو معنی التزامی پر دلالت کرے اس لئے کہ اس سے مقصود حاصل نہیں ہوتا تو دلالت التزامی نہ ہو ماہو کا کل جواب بن سکتی ہے اور نہ ہی بعض جواب بن سکتی ہے بخلاف تفسیمی کے کہ دلالت تفسیمی میں اگرچہ ماہو کے کل جواب بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی لیکن بعض جواب بننے کی صلاحیت ہوتی ہے لہذا دلالت التزامی متردک مجھورنی العلوم ہوئی لیکن دلالت تفسیمی نہیں۔

و یلزمہما المطابقة ولا عکس۔

صاحب سلم کی غرض دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام ثلاثہ مذکورہ کے درمیان نسبت کو بیان کرنا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت تفسیمی اور التزامی دونوں کو دلالت مطاقی مستلزم ہے یعنی جس جس مادہ میں بھی دلالت تفسیمی یا التزامی پائی جائے گی وہاں دلالت مطاقی بھی ضرور بالضرور پائی جائے گی۔ اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت تفسیمی میں لفظ کی دلالت جزء پر ہوتی ہے اور دلالت التزامی میں لفظ کی دلالت لازم پر ہوتی ہے اور جزء اور لازم دونوں تابع ہوتے ہیں کل اور ملزوم

تبعوع ہوتے ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ تابع تابع ہو سکی حیثیت سے متبعوع کے بغیر نہیں پایا جا سکتا۔ دلیل کی تلخیص بطریق قیاس یوں ہے کہ التضمن و الالتزام هما تابعان للمطابقة و کل تابع من حیث هو تابع لا یوجد بدون المتبعوع۔

نتیجہ: فال تضمن ولا التزام هما لا یوجدان بدون المطابقة۔

سوال: دلالت تقسیمی اور التزامی کا مطابقی کو مستلزم ہونا جو آپ نے بیان کیا ہے یہ التزام بنا بر مذہب مناطقہ ہے یا بنا بر مذہب اہل عربیہ ہے۔ اگر التزام بنا بر مذہب مناطقہ مراد ہے تو اسکی بیان کی ضرورت ہی نہیں تھی بالکل واضح اور ظاہر تھا اور اگر التزام کا بیان بنا بر مذہب عربیت ہو تو یہ غلط ہے کیونکہ اہل عربیہ کے نظریہ کے مطابق تقسیمی اور التزامی کا مطابقی کے ساتھ قطعاً حقیقتاً کوئی التزام نہیں لہذا ابلز مہما المطابقة یہ قول ہی غلط ہوا۔

جواب: یہ التزام کا بیان بنا بر مذہب مناطقہ مستدرک نہیں اس لئے کہ آپ نے جو کہا کہ التزام واضح اور ظاہر ہے اس وضوح اور ظہور سے تمہاری کیا مراد ہے؟ اگر بدیہی اولیٰ مراد ہے تو یہ مسلم ہی نہیں کیونکہ اس التزام پر دلائل اور براہین قائم کئے گئے ہیں حالانکہ یہ قاعدہ ہے کہ بدیہیات اولیہ پر براہین اور دلائل قائم نہیں کیے جاسکتے اور اگر وضوح اور ظہور سے مراد بدیہیات غیر اولیہ ہوں تو یہ مسلم ہے لیکن یہ مستغنی عن الذکر نہیں اس لئے کہ کسی شئی کا بدیہی غیر اولیٰ ہونا اسکے عدم ذکر کو مستلزم نہیں۔ نیز بر مذہب اہل عربیہ بھی التزام کا بیان درست ہے کیونکہ اہل عربیہ کے نظریہ کے مطابق اگرچہ التزام حقیقتاً نہیں۔ لیکن التزام تقدیراً تو ضرور ہے۔ بایں معنی کہ جہاں دلالت تقسیمی یا التزامی ہو وہاں یہ کہا جاتا ہے کہ اس لفظ کا ایک معنی ایسا ہے کہ لفظ اگر اس معنی میں استعمال کیا جائے تو اس لفظ اُس معنی پر دلالت مطابقی ہوگی۔ اگرچہ حقیقتاً وہ مستعمل نہیں۔

سوال: التزام سے متبادر الی الذہن تو التزام حقیقی ہوا کرتا ہے؟

جواب: ہر مقام میں معنی متبادر الی الذہن مراد نہیں ہوا کرتا۔

توبہ ولا عکس۔ صاحب سلم کی غرض دلالت مطابقی کی نسبت بیان کرنا ہے دلالت تقسیمی اور التزامی کے ساتھ جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت مطابقی دلالت تقسیمی اور التزامی کو مستلزم نہیں۔

بلکہ دلالت مطابقی تفسنی اور التزامی کے بغیر پائی جائے گی مثلاً لفظ ایک ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جو معنی بسیط ہو اور اس کیلئے کوئی لازم بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں دلالت مطابقی تو ہوگی۔ لیکن تفسنی اور التزامی قطعاً نہیں ہوگی جیسے لفظ اللہ ذات باری تعالیٰ کیلئے موضوع ہے نہ تو اسکی کوئی جزء ہے اور نہ لازم ہے۔

سوال وكونه ليس غيره ليس مما يسبق الذهن اليه دانها۔

صاحب سلم کی غرض سوال مقدر کا جواب دینا ہے۔

سوال کہ امام رازی نے فرمایا ہے کہ دلالت مطابقی اور التزامی کے درمیان مساوات کی نسبت ہے جہاں پر مطابقی پائی جائے گی وہاں پر التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔ اس لئے کہ ہر معنی کیلئے کسی نہ کسی لازم کا ہونا ضروری ہے اگر اور کوئی لازم نہ ہو تو کم از کم یس غیر یعنی سلب اور غیر عنہ لازم ہے یعنی شئی کے غیر کا اس سے سلب ہے مثلاً زید کو یہ لازم ہے کہ عمر اس پر صادق نہیں اور عمر کو یہ لازم ہے کہ بکر اس پر صادق نہیں۔ لہذا دلالت مطابقی دلالت التزامی سے منفصل نہیں ہو سکتی۔ جہاں پر دلالت مطابقی پائی جائے گی وہاں دلالت التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔ صاحب سلم نے جواب دیا کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ سلب غیر ہر معنی کو لازم ہے لیکن اس قسم کا لازم دلالت التزامی میں معتبر نہیں کیونکہ دلالت التزامی میں لازم بین بالمعنی الاخص معتبر ہے یعنی ایسا لازم کہ ملزوم کے تصور سے اس کا تصور خود بخود حاصل ہو جائے گا لازم کے تصور کیلئے علیحدہ کسی تصور کی جرورت واقع نہ ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ سلب غیر اس قسم کا لازم نہیں کیونکہ بسا اوقات اشیاء کثرہ کا تصور کیا جاتا ہے تو نفس غیر کا ہی وہاں تصور حاصل نہیں ہوتا چہ جائے کہ سلب غیر کا تصور حاصل ہو جائے۔

جواب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ یس غیر سلب غیر اگرچہ ہر معنی لا لازم ہے لیکن دلالت

التزامیہ میں معتبر نہیں اور جو دلالت التزامی میں معتبر ہے وہ لازم یس غیر نہیں ہے لہذا مطابقی اور تفسنی کے درمیان مساوات نہ ہوئی۔

حکمہ واما التضمن والالتزامیة فلا لزوم بينهما۔

صاحب سلم کی غرض دلالت تقصمی اور التزامی کے مابین نسبت کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تلازم کسی جانب میں نہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے اور جہاں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ مادہ اجتماعی کہ جب معنی موضوع لہ ایسا مرکب ہو جس کا کوئی لازم خارج میں بھی ہو تو اس لفظ کی جزء پر دلالت دلالت تقصمی ہوگی اور لازم پر دلالت التزامی ہوگی تو ایسے مادہ میں دونوں پائی جائیں گی۔ مادہ افتراقی کہ لفظ کا معنی موضوع لہ مرکب تو ہو لیکن اس کا لازم خارج میں نہ ہو تو وہاں پر دلالت تقصمی تو پائی جائے گی لیکن دلالت التزامی نہیں۔ دوسرا مادہ افتراقی کہ جب معنی موضوع لہ ایسا بسیط ہو جس کا کوئی لازم بالمعنی الاخص نہ ہو تو ایسے مادہ میں دلالت التزامی تو پائی جائے گی لیکن تقصمی نہیں پائی جائے گی۔

حکمہ والافراد والتركيب قولاً ومؤلّفاً والافراد

صاحب سلم کی غرض اس عبارت سے مقصود بالذات تو ایک مسئلہ مختلفہ میں ماحوالختار کو مع الدلیل بیان کرنا ہے اور مقصود بالطبع لفظ موضوع کی تقسیم کو بھی بیان کرنا ہے مسئلہ اختلاف یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات لفظ کی صفتیں ہیں یا معنی کی

اہل عربیہ کا نظریہ یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات لفظ کی صفت ہے اور بالعرض بالتبع معنی کی صفت ہے

اہل منطق کا نظریہ یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہونا حقیقتاً بالذات معنی کی صفت ہیں اور بالعرض بالطبع لفظ کی صفت ہے۔ جہاں پر بھی صاحب سلم نے اہل عربیہ کے مذہب کو مختار قرار دیتے ہوئے دلیل بیان کر دی جس کا حاصل یہ ہے کہ مفرد اور مرکب ہر دونوں کی تعریف میں دلالت معتبر ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ اولاً بالذات دلالت لفظ کی صفت ہے لہذا جس چیز میں دلالت کا اعتبار کیا گیا ہے یعنی افراد اور ترکیب وہ بھی اولاً بالذات حقیقتاً لفظ کی صفتیں ہوں گی اور

بالتبع بالعرض معنی کی صفتیں ہیں۔ اختلاف کا حاصل یہ ہوا کہ اہل عربیہ تو دال کا اعتبار کرتے ہوئے مفرد اور مرکب کو لفظ کے صفتیں قرار دیتے ہیں۔ اور اہل منطق مدلول کا لحاظ کرتے ہوئے معنی کے صفتیں قرار دیتے ہیں۔ دوسری غرض جو ضمناً اور طبعاً ہے وہ لفظ موضوع کی تقسیم ہے۔ جس کا حصر یہ ہے کہ لفظ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرکب (۲) مفرد۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ لفظ دو حال سے خالی نہیں کہ لفظ کے جزء سے معنی مقصودی کے جزء پر دلالت مقصود ہوگئی یا نہیں۔ اگر ہو تو یہ مرکب ہے اگر نہ ہو تو یہ مفرد ہے۔ ہر ایک کی تعریف بھی اس وجہ حصر سے معلوم ہوگئی۔ مرکب ایسے لفظ موضوع کو کہا جاتا ہے جس لفظ کی جزء سے معنی مقصودی کی جزء پر دلالت مقصود ہو جیسے زید قائم مرکب کی اس تعریف سے مرکب کے تحقق ہونے کیلئے پانچ قیودات کا پایا جانا ضروری ہے۔

صاحب مرقات اور صاحب مسلم نے تو چار قیودات کو ذکر کیا اور صاحب قطبی نے مرکب کی تعریف کو قیودات خمسہ پڑنی کیا ہے

(۱) لفظ کی جزء ہولہذا اگر لفظ کی جزء نہ ہو تو وہ مفرد ہوگا جیسے ہمزہ استفہام

(۲) معنی کی بھی جزء ہولہذا اگر معنی کی جزء نہ ہوئی تو وہ بھی مرکب نہ ہوگا مفرد ہوگا جیسے لفظ اللہ

(۳) لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دال بھی ہولہذا اگر لفظ اور معنی ہر دونوں کی جزئیں تو ہوں لیکن لفظ کی جزء معنی کی جزء پر دال نہ ہو بلکہ مجموعہ لفظ مجموعی معنی پر دال ہو تو مرکب نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے لفظ زید

(۴) لفظ کا معنی مدلول معنی مقصودی کی جزء ہولہذا اگر معنی مدلول معنی مقصودی کی جزء نہ ہو تو بھی یہ

مرکب نہیں ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے لفظ عبد اللہ حالت علیت میں

(۵) معنی مقصودی کی جزء پر دلالت بھی مقصدہ اگر معنی مقصودی کی جزء پر دلالت مقصودہ نہ ہو تب

بھی مرکب نہ ہوگا بلکہ مفرد ہوگا جیسے حیوان ناطق حالت علیت میں۔ یاد رکھیں لفظ عبد اللہ اور حیوان ناطق ہر دونوں علم ہونے کی حالت میں یقیناً مفرد ہیں لیکن مفرد ہونے

مفرد کی تعریف مفرد ایسے لفظ موضوع کو کہا جاتا ہے جس میں لفظ کی جزء سے معنی مقصودی

کی جزو پر دلالت مقصود نہ ہو۔ مفرد کی اس تعریف سے اس کے مستحق اور پائے جانے کی پانچ صورتیں ہونیں جو کہ ماقبل میں گزر چکی ہیں۔ یعنی مرکب کی تعریف میں فوائد و قیود میں جو اشد احترازیہ پیش کی گئی ہیں وہی مفرد کے پائے جانے کی صورت اور امثلہ ہیں۔

ملاحظہ: صاحب سلم نے مرکب کے دو اور نام ذکر کیے ہیں۔ (۱) قول (۲) مؤلف۔

اس حیثیت سے کہ مرکب کا تلفظ کیا جاتا ہے تو اس مرکب کو قول کہا جاتا ہے۔ اور اس حیثیت سے اس کے اجزاء میں تالیف و ترکیب ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام مؤلف رکھا جاتا ہے۔

ملاحظہ: مؤلف اور مرکب میں بعض کے نزدیک ترادف ہے۔ اور اصح بات یہی ہے۔ اور بعض

کے ہاں ان میں فرق ہے کہ اگر اجزاء باہمی مناسبت ہو تو اس کو مؤلف کہتے ہیں۔ اگر باہمی مناسبت نہ ہو تو مرکب کہتے ہیں۔

سوال: صاحب سلم نے مرکب کو مفرد پر تعریف میں کیوں مقدم کیا ہے؟

جواب: مرکب کی تعریف وجودی تھی اور مفرد کی تعریف عدلی اور چونکہ وجودی اشرف ہوا کرتا ہے عدلی سے اسی وجہ سے مرکب کو مفرد پر تعریف میں مقدم کر دیا۔

سوال: اگر اولاً مرکب اشرف تھا تو پھر اسکی قسام کو بھی مقدم کیا جاتا اقسام کے بیان میں برعکس کیوں کیا گیا ہے؟

جواب: تقسیم باعتبار ذات کے ہوتی ہے اور باعتبار ذات کے مفرد مرکب پر مقدم ہوتا ہے اس لئے صاحب سلم نے بھی اقسام کے بیان میں مفرد کو مقدم کر دیا۔

ترجمہ: فہو ان کان مرآة یمشی والا فہو اسم۔

اس عبارت میں مقصود بالذات تو لفظ مفرد کی پہلی تقسیم کا بیان ہے اور مقصود بالبعید چند مسائل کا بیان ہے لفظ مفرد پہلی تقسیم کے اعتبار سے تین قسم پر ہے۔ (۱) اداة (۲) کلمہ (۳) اسم

وجہ حصر: لفظ مفرد دو حال سے خالی نہیں صرف غیر کی پہچان کا ذریعہ ہو گا یا نہیں اگر ذریعہ ہے تو اداة ہے اور اگر صرف غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ نہ ہو بلکہ معنی مستقل بالمفہومیت پر دال ہو تو

پھر دو حال سے خالی نہیں۔ اپنی حیثیت اور صیغہ کے اعتبار سے کسی زمانہ پر دال ہوگا یا نہیں بصورت
اولیٰ کلمہ ہے اور بصورت ثانیہ اسم ہے۔

بمعنوان دیگر وجہ حصر: لفظ مفرد کامل دو حال سے خالی نہیں فقط غیر مستقل ہونے میں
منحصر ہوگا یا نہیں اگر منحصر ہو تو اداة ہے اور غیر مستقل ہونے میں نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔
فقط مستقل ہوگا یا مستقل کے ساتھ غیر مستقل بھی ہوگا اگر فقط مستقل ہو تو یہ اسم ہے اور اگر مستقل
مع غیر مستقل ہو تو یہ کلمہ ہو۔ ان اقسام ثلاثہ کی تعریف:

اداة کی تعریف: اداة ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول فقط غیر مستقل
ہونے میں منحصر ہو یعنی فقط غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ ہو۔

کلمہ کی تعریف: کلمہ ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول مستقل مع غیر
المستقل ہو فقط غیر کی پہچان کیلئے مرآہ اور آلہ نہ ہو اور اپنی حیثیت اور صیغہ کے اعتبار سے ازمنہ
ملاش میں سے کسی زمان پر دال ہو۔

اسم کی تعریف: اسم ایسے لفظ مفرد موضوع کو کہا جاتا ہے جس کا مدلول فقط مستقل ہونے میں
منحصر ہو اور فقط غیر کی پہچان کا آلہ اور ذریعہ نہ ہو۔

۱۱۔ والحق ان الكلمات الوجودية منها۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں ایک مسئلہ اختلافی ماہو المختار کو بیان کیا ہے۔ مسئلہ اختلافی
یہ ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ کلمات حقیقی کے تحت داخل ہیں یا ادواة کے تحت داخل
ہیں، جس میں دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: علامہ تفتازانی کا ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہیں۔
دوسرا مذہب: محققین کا ہے کہ کلمات وجودیہ یعنی افعال ناقصہ ادواة کے تحت داخل ہیں۔
کلمات حقیقیہ کے تحت داخل نہیں علامہ صاحب کی

پہلی دلیل: کہ کلمات حقیقیہ کی یہ شان ہے کہ وہ ماضی اور مضارع امر اور نہی کی طرف

متصرف ہوتے ہیں۔ اور یہ کلمات وجودیہ افعال ناقصہ بھی ماضی، مضارع امر، نہی کی طرف متصرف ہوتے ہیں۔ لہذا یہ بھی کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہیں۔

دوسری دلیل: جس طرح کلمات حقیقیہ زمانہ پر دال ہوتے ہیں اسی طرح یہ کلمات وجودیہ بھی زمانہ پر دال ہوتے ہیں تو اس سے واضح ہوا کہ افعال ناقصہ بھی کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہیں نہ کہ ادواۃ کے تحت۔

تیسری دلیل: ان افعال ناقصہ کا نام کلمات وجودیہ رکھنا یہ بھی دلیل ہے اس بات کی کہ کلمات حقیقیہ میں سے ہیں اس کے تحت داخل ہیں نہ کہ ادواۃ۔
صاحب سلم نے محققین کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے محققین کی دلیل کو بیان کر دیا۔

دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کلمات وجودیہ کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہوں تو یہ دال علی المسند ہونگے حالانکہ کلمات وجودیہ کا دال علی المسند ہونا باطل ہے لہذا کلمات وجودیہ کا کلمات حقیقیہ کے تحت داخل ہونا بھی باطل ہوا۔ باقی رہی یہ بات کلمات وجودیہ دال علی المسند کیوں نہیں؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ کلمات وجودیہ میں سے ایک کان ہے اور کان کی دلالت ہوتی ہے نسبتہ الشئی الی الشئی پر نہ کہ مسند پر اس لئے کہ اگر مسند پر دلالت ہو تو کسان کے ذکر سے مسند سمجھا جاتا چاہئے حالانکہ صرف کسان کے ذکر کرنے سے مسند قطعاً نہیں سمجھا جاتا جب تک کہ کسان کے ذکر کے بعد مسند کو ذکر نہ کیا جائے اس سے معلوم ہوا کہ کلمات وجودیہ مسند پر دال نہیں لہذا کلمات حقیقیہ کے تحت داخل بھی نہیں۔

بمعنوان دیگر دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ ایسی نسبت پر دلالت کرتے ہیں جو شمعین یعنی مسند اور مسند الیہ کے ملاحظہ کیلئے آلہ اور ذریعہ بنتے ہیں۔ اور ہر وہ لفظ جو ایسی نسبت پر دال ہو وہ ادواۃ کے تحت داخل ہوتے ہیں لہذا کلمات وجودیہ بھی ادواۃ کے تحت داخل ہیں۔

دلیل کی تلخیص بطریق قیاس: الکلمات الوجودیۃ دالۃ علی نسبۃ ہی آلۃ لملاحظۃ الشئین وکل ما کان کذا لک فہو ادۃ فالکلمات الوجودیۃ ادۃ اسمیں کبریٰ تو بد بھی

ہوئیگی وجہ سے محتاج الی الدلیل نہیں البتہ صغرئی کی دلیل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ میں سے مثلاً کان ہے صرف نسبت پر دلالت کرتا ہے منسوب پر دلالت نہیں کرتا جو کہ مستقل ہے اس لئے اگر یہ منسوب پر دال ہوتا تو کان کے ذکر سے مسند اور منسوب سمجھا جاتا حالانکہ فقط کان کے ذکر سے مسند اور منسوب نہیں سمجھا جاتا تو اس سے معلوم ہوا کہ کان کا مدلول صرف نسبة الشئ الی الشئ ہے جب کہ منسوب اور مسند کان کے مدلول ہونے سے خارج ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ کلمات وجودیہ کی دلالت فقط نسبت الشئ الی الشئ پر ہے اور یہ نسبت غیر مستقل ہوئیگی وجہ سے فقط متضمن کے ملاحظہ کیلئے مرآۃ اور آلہ بنتی ہے جب صغرئی اور کبریٰ دونوں مسلم ہوئے تو یہ نتیجہ ثابت ہوا کلمات وجودیہ اداۃ ہیں۔

دلیل ثانی: کلمات وجودیہ کا حال بالکل اداۃ جیسا ہے جیسے ادوات میں سے مثلاً من اور الی کے اطلاق سے پورا معنی سمجھ نہیں آتا بالکل اسی طرح کلمات وجودہ میں سے کان کے اطلاق سے پورا معنی سمجھ نہیں جاتا لہذا کلمات وجودیہ حقیقتاً ادوات کے تحت داخل ہیں۔ صاحب سلم نے متعین کے مذہب کو مختار قرار دیکر دلیل دی ہے۔

سوال: جب کلمات وجودیہ حقیقتاً ادوات کے تحت داخل ہیں تو ان کا نام کلمات کیوں رکھا گیا ہے؟
جواب: صاحب سلم نے اس کا جواب دیا ہے کہ ونسبیتھا سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلمات وجودیہ کو کلمات حقیقیہ کے ساتھ تصرف میں اور دلالت علی الزمان کے اعتبار سے مشابہت حاصل ہے اسی مشابہت کی بناء پر ان کلمات وجودیہ کا نام مجازاً کلمات رکھ دیا گیا ہے اگرچہ حقیقتاً ادوات کے تحت داخل ہیں۔

تذکرہ: فان دل بھینتہ علی زمان۔

تفسیر: ہینت اس صورت کو کہا جاتا ہے جو حرکات و سکنات کے اعتبار سے حروف کو عارض ہر

سوال: آپ نے کلمہ کی تعریف کی کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو کہ اپنی ہیئت کے اعتبار سے تین زمانوں میں سے کسی زمانہ پر دال ہو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کیونکہ فقط زمان اسی طرح

لفظ امس اور لفظ غدا اور لفظ صبح، غیوب وغیرہ انکی بھی زمانہ پر دلالت ہوتی ہے باوجودیکہ یہ کلمات نہیں بلکہ اسماء ہیں۔

جواب: تعریف میں حمیت کے دال ہونے سے مراد یہ ہے کہ زمانہ پر فقط حمیت دال ہو یا وہ اس کے لئے شرط ہو لیکن مادہ دال نہ ہو جب کہ آپ پیش کردہ مثالوں میں حمیت اور مادہ دونوں کا مجموعہ زمانہ پر دال ہے نہ کہ فقط حمیت۔

سوال: کلمہ کی تعریف سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر دال حمیت ہوتی ہے حالانکہ جسق اور حجو کی حمیت ضرب اور نصر زمانہ پر دال نہیں باوجودیکہ جسق اور حجو کی حمیت ضرب اور نصر کی طرح ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر حمیت دال نہیں؟

جواب: حمیت کے دال ہونے سے مراد یہ ہے کہ حمیت مادہ موضوع متصرفہ میں دال ہو اور جسق کا مادہ موضوع ہی ہیں اور حجو کا مادہ اگرچہ موضوع تو ہے لیکن متصرفہ نہیں۔

سوال: اس تعریف سے معلوم ہوتا ہے کہ زمانہ پر حمیت دال ہوگی حالانکہ ماضی کے میخوں میں واحد غائب اسی طرح مخاطب اور متکلم کی حیثیات مختلف ہیں لہذا حیثیات مختلف ہونے سے زمانہ مختلف ہونا چاہئے حالانکہ اختلاف حیثیات کے باوجود زمانہ مختلف نہیں ہوتا۔

جواب: حمیت سے مراد حمیت نوعیہ ہے نہ کہ حمیت تخصیصی مراد اور ماضی کے تمام میخوں میں حمیت نوعیہ ایک ہے اس لئے کوئی اختلاف نہیں۔

تفسیر: کلمہ کا معنی مطابقی کیا ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے اور دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب جمہور مناطقہ اور جمہور نحاۃ کا ہے اور دوسرا مذہب محققین کا ہے۔

جمہور کا مذہب: یہ ہے کہ کلمہ کا معنی مطابقی مرکب ہے امور ثلاثہ سے

(۱) حدث (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔

محققین کا مذہب: یہ ہے کہ فعل کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جو کہ منحل ہوتا ہے

امور ثلاثہ کی طرف اور یاد رکھیں کلمہ میں باعتبار لفظ کے دو چیزیں ہیں۔ مادہ اور حمیت اور معنی کے

اعتبار سے تین چیزیں ہیں۔ یعنی حدث اور زمانہ اور نسبت الی الفاعل اور کلمہ من حیث العادۃ معنی مصدری پر دلالت کرتا ہے اور من حیث الہیئت نسبت الی الفاعل اور زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔

جملہ مذہب پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ فعل کے معنی مطابقی میں فاعل کا اعتبار نہ کرنا زمانہ کا اعتبار کرنا اور نسبت الی الزمان کا اعتبار نہ کرنا اور نسبت الی الفاعل کا اعتبار کرنا یعنی نسبت زمانہ کا اعتبار نہ کرنا اور نسبت فاعلیت کا اعتبار کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے بلکہ یہ مرجوح کو ترجیح دی جا رہی ہے اس لئے کہ فعل کا اعتبار الی الفاعل بہ نسبت فعل کے اعتبار الی الزمان کے زیادہ ہے کیونکہ فعل بغیر فاعل کے ممکن ہی نہیں اور بغیر زمانہ کے ممکن ہو سکتا ہے جیسے افعال مجردات کہ غیر زمانیہ ہیں لہذا فعل کے معنی مطابقی میں زمانہ کا اعتبار کرنا اور فاعل بنفسہ کا اعتبار نہ کرنا بلکہ نسبت الی الفاعل کا اعتبار کرنا ترجیح المرجوح ہے۔

جواب: فعل کے معنی مطابقی میں زمانہ سے مراد کوئی الزمان ہے نہ کہ بعینہ زمانہ۔

سوال: جب فعل کی معنی مطابقی میں نسبت کا ہونا معتبر ہو تو فعل کا محمول واقع ہونا باطل ہوگا اس لئے کہ محمول امر مستقل ہوتا ہے حالانکہ فعل کا محمول واقع نہ ہونا باطل ہے؟

جواب: جب فعل کے معنی مطابقی کا بحیثیت اجمالی کے لحاظ کیا جائے تو فعل کا معنی مستقل ہو جانے کی بنا پر محمول بن سکتا ہے۔

سوال: جب فعل کا معنی مطابقی مرکب ہوا امور ثلاثہ سے جن میں سے حدث اور زمانہ مستقل ہیں نسبت الی الفاعل غیر مستقل ہے تو فعل کا معنی مطابقی مرکب ہوا مستقل اور غیر مستقل سے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز مستقل اور غیر مستقل سے مرکب ہو وہ غیر مستقل ہوئی ہے تو لہذا فعل کا معنی مطابقی غیر مستقل ہوا۔ اور جب فعل کا معنی مطابقی غیر مستقل ہو تو فعل کو حرف کا قسم بنانا غلط ہے حالانکہ فعل قسیم اور مقابل ہے حرف کا یقیناً ہے؟

جواب: فعل معنی تضمنی کے اعتبار سے حرف کا قسم ہے لیکن مولانا میرزا ہد نے یہ بیان کیا ہے کہ فعل کا معنی تضمنی نہ تو مناطہ کے مذہب پر مستقل ہو سکتا ہے اور نہ ہی نحاۃ کے مذہب پر

مناطقہ کے مذہب پر فعل کا معنی تفصیسی اس لئے مستقل نہیں کہ دلالت تفصیسی میں جزء کو کل کے ضمن میں بالترتیب سمجھا جاتا ہے اور یہاں کل یعنی معنی مطابقی ہی غیر مستقل ہے تو اس کا جزء معنی تفصیسی کیسے مستقل ہو سکتا ہے۔ اور محاذ کے مذہب پر چونکہ دلالت کے اندر قصد اور ارادہ معتبر ہے تو جب فعل کا استعمال معنی مطابقی میں ہوگا تو جزء میں لفظ مستعمل ہی نہیں ہوگا اور جب جزء پر دلالت ہی نہیں ہوگی تو جزء کے اعتبار سے مستقل کیسے ہوگا یہ اعتراض مولانا میرزا ہدایت صاحب کا بالکل درست ہے جس کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں تھا اسی بناء پر محققین نے جمہور کے مذہب سے عدول کرتے ہوئے یہ کہا کہ فعل کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جس کی امور ثلاثہ کی طرف انحلال و تحلیل ہوتی ہے اجمال ہونے پر دلیل یہ ہے کہ فعل لفظ مفرد کی قسم ہو سکتی وجہ سے مفرد ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ مفرد کی تفصیل پر دلالت نہیں ہوتی اس لئے اگر مفرد تفصیل پر دال ہو تو اجزاء تفصیلیہ کی طرف ذہن کا انتقال دو حال سے خالی نہیں۔ آن سے واحد میں ہوگا یا آنات متعاقبہ مختلفہ میں ہوگا اگر ایک ہی آن میں ہو تو یہ ممتنع اور محال ہے کیونکہ نفس کا امور متعدد کی طرف آن واحد میں التفات کرنا ممتنع ہے اور اگر آنات متعاقبہ ہوں تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی تو ثابت ہوا کہ مفرد کی دلالت تفصیل پر نہیں ہوتی۔ جب مفرد کی دلالت تفصیل پر نہیں ہو سکتی تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ فعل کا معنی اجمالی ہے باقی رہی یہ بات کہ یہ معنی اجمالی مستقل ہے اس استقلال پر کیا دلیل ہے؟ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ فعل حرف کا تقسیم ہے اور فعل جمہور کے مذہب کے مطابق نہ معنی مطابقی کے اعتبار سے حرف کا تقسیم بن سکتا ہے اور نہ معنی تفصیسی کے اعتبار سے حرف کا تقسیم بن سکتا ہے اگر فعل حرف کا تقسیم بن سکتا ہے تو فقط معنی اجمالی کے اعتبار سے اور معنی اجمالی کے اعتبار سے تقسیم بن سکتا ہے جب معنی اجمالی مستقل ہو لہذا تسلیم کرنا ہی پڑے گا کہ فعل اور کلمہ کا معنی مطابقی ایک امر اجمالی مستقل ہے جو کہ امور ثلاثہ کی طرف مغل ہوتا ہے جو کہ مذہب محققین کا ہے۔

سوال: اداۃ اور حرف ایک چیز ہیں یا نہیں؟ اگر ایک چیز ہے تو پھر علیحدہ نام اداۃ کیوں رکھا

گیا ہے۔؟ اور اگر فرق ہے تو وہ فرق بتائیے؟

جواب: اداۃ اور حرف میں فرق ہے ان دونوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے کہ حرف خاص ہے اور اداۃ عام ہے یعنی ہر حرف اداۃ ہوگا لیکن ہر اداۃ کا حرف ہونا ضروری نہیں جیسے کان اداۃ تو ہے لیکن حرف نہیں۔

ترجمہ: وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين۔

یہ عبارت بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: فعل اور کلمہ ایک چیز ہیں یا ان میں فرق ہے اگر ایک چیز ہیں تو پھر علیحدہ نام رکھنے کے کیا ضرورت تھی؟ اور اگر ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو وہ فرق بتائیے؟

جواب: ان دونوں کے درمیان فرق ہے جس کی وجہ سے ہم نے الگ الگ نام رکھا ہے وہ فرق یہ ہے کہ ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کلمہ خاص ہے اور فعل عام ہے اور قاعدہ کیا ہے کہ جہاں خاص ہو وہاں عام پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا کلمہ خاص ہے جو منطقہ کے ہاں ہے جہاں جہاں کلمہ ہو گا وہ اہل عرب کے ہاں فعل بھی ضرور ہوگا لیکن چونکہ کلمہ خاص ہے اور فعل عام ہے تو یہ ضروری نہیں کہ ہر فعل کلمہ بھی ہو مثلاً واحد مذکر مخاطب تمشی واحد متکلم اعشئی جمع متکلم نمشی یہ کلمہ نہیں تو منطقہ کا دعویٰ ہو گیا۔

دلیل: کہ واحد مخاطب، واحد متکلم، جمع متکلم میں سے ہر ایک مرکب ہے اور جو مرکب ہو وہ کلمہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلمہ مفرد کا قسم ہے اور مفرد اور مرکب کے درمیان بتائیں ہوا کرتا ہے لہذا یہ مرکب ہوگی وجہ سے کلمہ نہیں دلیل تخلص بطریق قیاس یوں ہے کل واحد منہما مرکب ولا شئی من المركب بکلمۃ فلا یكونوا واحد منہما کلمۃ: اس قیاس کا کبریٰ بدیہی ہو سکی وجہ سے محتاج دلیل نہیں البتہ صغریٰ نظری ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ متکلم اور واحد مخاطب میں سے ہر ایک لفظ کا معنی صدق کو کذب کا احتمال رکھتا ہے اور ہر وہ لفظ جس کا معنی صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہو وہ لفظ مرکب ہوتا ہے لہذا متکلم کا صیغہ اور مخاطب دونوں میں سے ہر ایک مرکب سے یہ دلیل

بطریق قیاس یوں ہے کہ کل واحد منہما لفظ معناه 'یحتمل الصدق و الکذب و کل ما ہو کان کذا لک فهو مرکب فکل واحد منہما لفظ مرکب اس دلیل کا صغریٰ بدیہی ہو نیکی وجہ سے محتاج الی الدلیل نہیں البتہ کبریٰ نظری ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر وہ لفظ جس کا معنی صدیق و کذب کا احتمال رکھتا ہو مرکب نہ ہو تو قضیہ اُحادیہ کا تحقق لازم آئے گا جو کہ باطل ہے لہذا جب صغریٰ اور کبریٰ مدلل اور مبرہن ہو گئے تو اصل دعویٰ کا صغریٰ ثابت ہو گیا جب دلیل کا صغریٰ کبریٰ ثابت ہو گیا تو دعویٰ بھی ثابت ہو گیا کہ واحد مخاطب اور متکلم دونوں کلمہ نہیں۔

سوال: دعویٰ کی دلیل کا صغریٰ کی اثبات پر جو دلیل پیش کی گئی ہے یہی دلیل بعینہ مضارع کے واحد مذکر غائب ہمشی میں بھی جاری ہوتی ہے باوجود یہ کہ حکم نہیں پایا جاتا۔ دلیل کا اجراء اس طرح ہوگا کہ ہمشی لفظ معناه 'شئی ما ہمشی اور شئی ما ہمشی یحتمل الصدق و الکذب و کل ما ہو یحتمل الصدق و الکذب فهو مرکب حالانکہ ہمشی مرکب نہیں بلکہ کلمہ ہے لہذا جب تمہاری دلیل کا صغریٰ ثابت نہ ہو سکا تو تمہاری دلیل باطل ہے۔

جواب اول: کہ ہم اس بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہمشی کا معنی ہے شئی ما ہمشی لیکن شئی ما ہمشی کا صدق و کذب کا احتمال رکھنا اسے قطعاً ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے شئی ما ہمشی میں شئی سے مراد متعین فی نفسہ ہے اور عند القائل اور مجہول ہے عند السامع اور جب تک مجہول کی تصریح نہ کی جائے تو اس وقت تک مخاطب سامع کو کوئی حکم حاصل نہیں ہوگا جس پر وہ صدق یا کذب کا حکم لگا سکے۔ ہاں البتہ متکلم اور واحد مخاطب کے دونوں میں سے ہر ایک کا معنی صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے لہذا تمہارا یہ کہنا کہ یہ دلیل بعینہ ہمشی واحد غائب میں جاری ہے یہ غلط ہے۔

تہذیب جواب: اس جواب کی تردید کی گئی ہے کہ ہمشی کے معنی مذکور کی تعبیری ایسی کلام سے کی گئی ہے جو محکوم علیہ اور محکوم بہ اور حکم پر مشتمل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ کلام جو ان پر مشتمل ہو وہ صدق و کذب کا احتمال رکھتا کرتی ہے لہذا یہ ماننا ہی پڑے گا کہ ہمشی کا معنی مذکور بھی صدق اور

کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا دلیل جاری ہوئی لیکن حکم مختلف ہے؟

جواب نمبر ۱:

ہم اتنی بات تو تسلیم کر لیتے ہیں کہ شئی ما یمشی صدق اور کذب کا احتمال رکھتا

ہے لیکن اسکو قطعاً نہیں مانتے کہ شئی ما یمشی واحد غائب یمشی کا معنی ہے اس لئے کہ

یمشی کا معنی اگر شئی ما یمشی سے کیا جائے تو اس صورت میں یمشی موضوع ہوگا۔ نسبت

المشی الی شئی ما کیلئے جس سے التزاماً شئی ما یمشی والا معنی مفہوم ہوگا حالانکہ یمشی کا

نسبت المشی الی شئی ما کیلئے موضوع ہونا باطل ہے کیونکہ نسبت المشی الی شئی ما میں

شئی کے اندر دو احتمال ہیں۔ (۱) غیر معین بنفسہ یعنی غیر معین ہونا معتبر ہو اور یہ بطور قید کے ہو۔

(۲) غیر معین بالاعتبار یعنی نہ غیر معین ہونا معتبر ہو اور نہ ہی معین ہونا اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں

کہ نسبت المشی الی شئی ما میں شئی سے کیا مراد ہے اگر پہلا احتمال مراد ہو تو لازم آئے گا

یمشی کا اطلاق معین پر جو کہ باطل ہے اس لئے کہ معین اور غیر معین میں تضاد اور منافات

ہیں۔ جب ان میں تضاد ہو اور تباہ ہو تو ایک مابین کا دوسرے مابین پر کیسے اطلاق ہو سکتا ہے

حالانکہ یمشی کا اطلاق معین پر مسلم ہے اور دوسرا احتمال مراد ہو تو لازم آئے گا یمشی کا استعمال

کا منحصر ہونا مجازی ہونے میں اس لئے کہ جب بھی یمشی استعمال کیا جاتا ہے تو استعمال معین

میں ہوتا ہے حالانکہ یمشی کا انحصار مجازی ہونے میں مسلم نہیں لہذا یہ ماننا پڑے گا کہ نسبت

المشی الی شئی ما یمشی کا معنی نہیں اس کیلئے موضوع نہیں۔ جب شئی ما یمشی کا

معنی نہیں بن سکتا بلکہ یمشی کا معنی ہے نسبت المشی الی المعین اور یہ معین یمشی کی معنی

موضوع لہ سے خارج ہے۔ کیونکہ یمشی کے اطلاق سے یہ نہیں سمجھا جاتا اور جب معین یمشی

کے معنی سے خارج ہے تو محکوم علیہ بھی یمشی کے معنی سے خارج ہوا اس لئے کہ معین ہی تو محکوم

علیہ ہے لہذا جب یمشی کا معنی میں محکوم علیہ تحقق اور موجود نہیں تو حکم تحقق نہ ہوا کیونکہ حکم تو محکوم

علیہ پر ہی ہوا کرتا ہے جب حکم منہی ہوا تو یمشی کے اندر صدق و کذب کا احتمال بھی منہی ہوا۔

کیونکہ صدق اور کذب کا احتمال حکم میں ہوا کرتا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ یہ دلیل بیہنہ یمشی میں

جاری ہے یہ بالکل غلط ہے۔

ترتیب جواب ثالث : جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ کی اتنی بات کو تسلیم کر لیتے ہیں کہ ہمیشی کے اطلاق سے محکوم علیہ کا نہ سمجھا جانا مستزم ہے اس بات کو کہ محکوم علیہ ہمیشی کے معنی سے خارج ہے داخل نہیں۔ لیکن یہ ہم قطعاً نہیں مانتے کہ متکلم اور مخاطب کے اطلاق سے محکوم علیہ کا سمجھا جانا اس بات کو مستزم ہو کہ محکوم علیہ متکلم اور واحد مخاطب کے معنی میں داخل ہو بلکہ یہ داخل نہیں جب محکوم علیہ متکلم اور مخاطب میں داخل نہیں تو حکم منہی ہو گیا جب حکم منہی ہو گیا تو صدق و کذب کا احتمال نہ رہا جس سے متکلم واحد مخاطب اور ہمیشی واحد غائب کے درمیان فرق باقی نہ رہا۔ باقی رہی یہ بات کہ متکلم اور واحد مخاطب کے اطلاق سے محکوم علیہ سمجھے جانے کے باوجود محکوم علیہ داخل نہیں۔ اسکی نظیر ایسے ہے جیسا کہ لفظ عطی کے اطلاق سے بصر سمجھا جاتا ہے باوجود یہ کہ بصر عطی کے معنی میں داخل نہیں اور جز نہیں۔

جواب ثالث : کہ متکلم اور واحد مخاطب کے معنی میں محکوم علیہ یعنی فاعل داخل ہے اور اسکی جزء ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ متکلم اور واحد مخاطب کے بعد اگر فاعل کو ذکر کیا جائے تو وہ فاعل قطعاً نہیں بنتا بلکہ فاعل کی تاکید ہوتا ہے لیکن ہمیشی واحد غائب کے معنی سے فاعل یعنی محکوم علیہ خارج ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ ہمیشی کے بعد محکوم علیہ کو ذکر کیا جائے تو وہ فاعل ہی بنتا ہے نہ کہ تاکید جس کی وجہ سے متکلم اور واحد مخاطب کا معنی تو صدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن ہمیشی واحد غائب کا معنی صدق و کذب کا احتمال نہیں رکھتا لہذا تمہارا یہ کہنا کہ دلیل بعینہ واحد غائب میں جاری ہے اور حکم مختلف ہے یہ اعتراض تمہارا باطل ہے۔

ترتیب جواب ثالث : جس کا حاصل یہ ہے کہ اس جواب کا مدار اس بات پر ہے کہ حروف مضارعت متکلم میں ہمزہ اور واحد مخاطب میں لا۔ محکوم علیہ پر دال ہیں حالانکہ یہ اجماع نحاۃ کے خلاف ہے کہ نحاۃ کا اجماع ہے اس بات پر کہ حروف مضارعت علامات تو ہیں لیکن محکوم علیہ پر دال نہیں بلکہ محکوم علیہ پر دال وہ ضائر ہیں لہذا جب اس جواب کا مدار اجماع نحاۃ کے خلاف ہے تو یہ

جواب باطل ہے بہر حال یہ ساری بحث تھی صغریٰ پر اگر اس صغریٰ کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو کبریٰ پر ہمیں اعتراض ہے کہ کل ماسکان کذا لک فہو مرکب اس لئے کہ کبریٰ کی دلیل یہ بیان کی گئی تھی کہ اگر کبریٰ کو تسلیم نہ کیا جائے تو قضیہ احادیہ کا تحقق لازم آئے گا حالانکہ قضیہ احادیہ کا تحقق باطل ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ قضیہ احادیہ کا تحقق کا عقلاً کوئی باطل نہیں۔ بلکہ بطلان تو فقط استقراء کی وجہ سے ہے۔ لہذا جب تک قضیہ احادیہ کا بطلان عقلاً ثابت نہ ہو جائے اس وقت تک کبریٰ ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ قضیہ احادیہ کا بطلان عقلاً ثابت نہیں تو یہ کبریٰ مسلم نہیں جب کبریٰ مسلم نہ ہو تو دعویٰ بھی ثابت نہ ہو سکا۔ یاد رکھیں صغریٰ کے اثبات کی دلیل پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں انکے جوابات تسلی بخش نہیں ہیں۔

۱۱۔ ومن خواصہ الحکم علیہ۔

صاحب سلم اس عبارت میں مفرد کی اقسام ثلاثہ میں سے تیسرا قسم اسم کا ایک خاصہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اسم کے خواص میں سے ایک خاصہ محکوم علیہ بنتا ہے یہاں پر تین باتوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ پہلی بات: کہ مفرد کے اقسام میں سے کلمہ اور اداۃ کے خاصے کو کیوں بیان نہیں کیا گیا؟ دوسری بات: کہ اسم کے اور بھی خاصے تھے انکو کیوں ذکر نہیں کیا گیا؟ اس خاصے کی تخصیص بالذکر کی کیا وجہ ہے؟

تیسری بات: خاصہ کے کتنے اقسام ہیں اور یہاں پر کوئی قسم ہے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ مناطقہ الفاظ سے بحث نہیں کرتے اور ان کا موضوع سخن قول شارح اور حجت ہے۔ الفاظ سے تو بحث ایک ضرورت کی بناء پر افادہ اور استفادہ کی غرض سے کرتے ہیں اور چونکہ افادہ اور استفادہ صرف اسم ہی سے ہو سکتا ہے اداۃ اور کلمہ سے نہیں لہذا جب ہماری غرض اداۃ اور کلمہ سے متعلق نہ ہوئی تو ہم نے انکو بیان ہی نہیں کیا۔

دوسری بات اور دوسرا سوال یہ تھا کہ اسم کے اور خواص تھے ان میں سے اس خاصے کو کیوں بیان کیا گیا ہے

جواب اول: جس کا پہلا جواب یہ ہے کہ امام رازی کے سوال آتی کا تعلق کیونکہ اسم کے اسی

خاصہ محکوم علیہ کے ساتھ متعلق تھا اسی لئے یہاں پر اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔

جواب ثانی: چونکہ ہماری غرض متعلق دیگر خواص سے نہیں تھی مثلاً معرب باللام ہونا اسی طرح تنوین کا آنا اضافت وغیرہ یہ لفظی بحث ہے جس سے صرنی اور نحوی حضرات بحث کرتے ہیں ہماری غرض تو اس کے محکوم علیہ بننے میں ہے ہم نے اس پر حکم لگانا تھا کلی ہو نیکا اس طرح جزئی ہو نیکا کلی متواطی ہونے کا، اسی طرح کلی مشکک ہونے کا۔ لہذا جب ہماری غرض اسی خاصہ کے متعلق تھی کہ ہم نے اسی کو بیان کرنا تھا نہ کسی اور خاصہ کو۔

جواب ثالث: کہ اس خاصہ سے اسم اپنے دونوں قسموں سے من کل للوجوہ ممتاز ہوتا ہے جب کہ دوسرے خواص میں یہ بات نہیں تھی۔ اسی لئے اسی کو ذکر کیا ہے۔

سوال: اسم کی تعریف کے بعد خاصہ کے بیان کی کیا ضرورت پیش آئی ہے؟

جواب: اس کا ایک جواب یہ ہے کہ تعریف سے وجود ذہنی معلوم ہوتا ہے اور خاصہ سے وجود خارجی کے معرفت حاصل ہوتی ہے اسی لئے ہم نے ذکر کیا (مزید جوابات اور خواص کی تفصیل کاشفہ شرح کافہ میں یا غرض جامی فی شرح جامی میں دیکھئے)۔

تیسری بات: خاصہ کے کتنے اقسام ہیں اور یہاں کوئی قسم مراد ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ حقیقیہ (۲) خاصہ اضافیہ۔

خاصہ حقیقیہ وہ ہے جو خاصہ کی حقیقت اور ماہیت کا خاصہ ہو

خاصہ اضافیہ وہ ہے جو حقیقت کا خاصہ نہ ہو بلکہ بعض اعتبار کے اعتبار سے خاص ہو اور بعض کے اعتبار سے خاص نہ ہو۔ پھر دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔

(۱) شاملہ (۲) غیر شاملہ۔ خاصہ شاملہ وہ ہے جو ذی خاصہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور خاصہ غیر شاملہ وہ ہے جو ذی خاصہ کے بعض افراد کو شامل ہو اور بعض کو شامل نہ ہو تو کل خاصہ کی چار قسمیں ہو گئیں۔

(۱) خاصہ حقیقیہ شاملہ (۲) خاصہ حقیقیہ غیر شاملہ

(۳) خاصہ اضافیہ شاملہ (۴) خاصہ اضافیہ غیر شاملہ۔

یہاں پر الحکم علیہ یہ اسم کا خاصہ اضافیہ غیر شاملہ ہے۔ غیر شاملہ تو اس لئے کہ ہر اسم کا محکوم علیہ ہونا کوئی ضروری نہیں بعض اسم محکوم علیہ ہوتے ہیں اور بعض نہیں ہوتے۔ اور اضافیہ اس بنا پر ہے کہ یہ خاصہ کلمہ اور اداۃ کے اعتبار سے ہے اس کے علاوہ کے اعتبار سے نہیں یعنی کلمہ اور اداۃ محکوم علیہ نہیں بن سکتے۔ ہاں خاصہ اضافیہ قرار دینے سے ایک سوال مندرج ہو گیا

سوال: سوال یہ ہوتا تھا کہ ہم محکوم علیہ کا اسم کا خاصہ نہیں مانتے اس لئے کہ یہ اگر اسم کا خاصہ ہوتا تو اسم کے غیر میں قطعاً نہ پایا جاتا کیونکہ خاصہ کی تعریف ہے خاصة الثنی یوجد فیہ ولا یوجد فی غیرہ۔ حالانکہ محکوم علیہ مناطقہ کے نزدیک قضیہ شرطیہ میں حکم ہوتا ہے اور مقدم محکوم علیہ بنتا ہے جیسے ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود انکس ان كانت الشمس طالعة محکوم علیہ ہے فالنهار موجود محکوم ہے۔ حالانکہ یہ مقدم اسم نہیں اس لئے کہ اسم تو مفرد کی قسم ہے جب کہ یہ مرکب ہے لہذا محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ ہونا مسلم نہیں؟

جواب: ہم بتا چکے ہیں کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ حقیقیہ نہیں بلکہ اضافیہ ہے یعنی کلمہ اور اداۃ کے اعتبار سے ہے کہ کلمہ اور اداۃ تو محکوم علیہ نہیں بن سکتے اس کے علاوہ کوئی اور بنتا ہے تو بتا رہے جس میں کوئی حرج نہیں۔

تذکرہ من حرف جبر و ضرب والمختص به هو هذا

صاحب سلم کی غرض اس عبارت میں امام رازی کا اعتراض جس خاصہ پر وارد ہوتا تھا اس سے نقل کر کے فائدہ حکم سے جواب دینا ہے۔

سوال: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ محکوم علیہ ہونا اسم کا خاصہ ہے اور یہ خاصہ اضافیہ ہے جو کہ فعل اور حرف کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ اہل عرب کا یہ مقولہ ہے من حرف جبر اور ضرب فعل ماضی پہلی مثال میں لفظ من حرف ہے لیکن محکوم علیہ بن رہا ہے اور دوسری مثال میں ضرب فعل ہے جو کہ محکوم علیہ بن رہا ہے؟

جواب: صاحب سلم نے یہ جواب دیا کہ یہاں دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ (۱) حکم علی

المعنی (۲) حکم علی اللفظ اور محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ اضافیہ ہونا فعل اور حرف کے اعتبار سے یہ حکم علی المعنی ہے اور مادہ نقص میں حکم علی اللفظ ہے یعنی من اور ضرب پر جو حکم لگ رہا ہے وہ معنی پر نہیں بلکہ لفظ پر لگ رہا ہے اور ہم نے جو محکوم علیہ کو اسم کا خاصہ قرار دیا ہے وہ حکم علی المعنی کے اعتبار سے ہے کہ معنی کے اعتبار سے فقط اسم ہی محکوم علیہ بن سکتا ہے اداۃ اور کلمہ معنی کے اعتبار سے محکوم علیہ نہیں بن سکتے۔ جواب کا حاصل یہ ہوا کہ اسم کا خاصہ حکم علی المعنی ہے اور مادہ نقص میں حکم علی اللفظ ہے لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں متحقق نہیں جو یہاں متحقق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔

سوال اول: ہم اس جواب کو تسلیم نہیں کرتے کہ حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہے باعتبار فعل اور حرف

کے اس لئے کہ اہل عرب کا قول ہے۔ معنی الحرف غیر مستقل ومعنی الفعل مقرون بالزمان پہلی مثال میں حرف کا معنی محکوم علیہ بن رہا ہے دوسری مثال میں فعل کا معنی محکوم علیہ بن رہا ہے۔

سوال ثانی: اگر حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہو حرف اور فعل کے اعتبار سے تو یہ قضیہ صادق آئے گا

معنی ضرباً بمنع علیہ الحکم حالانکہ اس قضیہ کو صادق ماننے سے اجتماع متناقضین متضادین لازم آتا ہے کہ معنی ضرب پر حکم بھی ہو جائے گا اور امتناع حکم بھی؟

جواب: جس سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ جان لینا ضروری ہے۔ مقدمہ جس کا اصل یہ ہے کہ

اخبار عن الشئی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن اللفظ (۲) اخبار عن المعنی۔

پھر اخبار عن اللفظ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن اللفظ بایں طور کہ فقط اسی لفظ سے تعبیر

کی جائے جس سے خبر دینی مقصود ہے جیسے زید علم (۲) اخبار عن اللفظ بایں طور اس لفظ

مخبر عنہ کے ساتھ لفظ آخر کا بھی انضمام کیا جائے یعنی اخبار عن اللفظ بمع لفظ آخر جیسے لفظ زید

علم (۳) اخبار عن اللفظ بایں طور کہ لفظ مخبر عنہ کے علاوہ دوسرے لفظ سے تعبیر کیا جائے جیسے

هذا اللفظ علم اخبار عن اللفظ کی یہ اقسام ثلاثہ اسم میں پائی جاتی ہیں جیسے امثلہ سے واضح ہے

اور اسی طرح یہ اقسام ثلاثہ فعل اور حرف میں بھی پائی جاتی ہیں۔

فعل کی مثالیں (۱) ضرب فعل ماضی (۲) لفظ ضرب فعل ماضی (۳) هذا اللفظ فعل ماضی

حرف کسی مثالیں (۱) من حرف جر (۲) لفظ من حرف جر (۳) هذا اللفظ حرف جر۔
 لہذا اخبار عن اللفظ کی یہ اقسام ثلاث یعنی اسم فعل حرف کے درمیان مشترک ہیں اور اخبار عن
 المعنی کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) اخبار عن المعنی بایں طور کہ وہ معنی محفوظ فی العنوان ہو
 یعنی اس معنی کی تعبیر تنہا ایسے لفظ سے کی جائے جو اس معنی کیلئے ہی موضوع ہو جیسے زید حیوان
 ناطق۔ (۲) اخبار عن المعنی بایں طور کہ اس معنی کی تعبیر اس کے لفظ موضوع کے ساتھ ساتھ
 دوسرے لفظ کا انضمام بھی کیا جائے جیسے معنی زید حیوان ناطق۔ (۳) اخبار عن المعنی
 بایں طور کہ اس معنی کو صرف لفظ آخر کے ساتھ تعبیر کیا جائے جیسے هذا الشی حیوان ناطق۔
 اخبار عن المعنی کی ان اقسام ثلاث میں سے فقط قسم اول اسم کے ساتھ مختص ہے اور اسم کا
 خاصہ ہے باقی دونوں قسمیں اقسام ثلاث کے درمیان مشترک ہیں۔ اس تمہید مقدمہ کے بعد سوال
 اول کا جواب یہ ہے کہ معنی الحرف غیر مستقل اور معنی الفعل مقرون بالزمان میں اخبار عن
 المعنی کی دوسری قسم پائی جاتی ہے یہ اسم کا خاصہ نہیں لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں متحقق نہیں
 اور جو یہاں متحقق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔ سوال ثانی کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کی اتنی بات تسلیم
 کرتے ہیں کہ اگر حکم علی المعنی اسم کا خاصہ ہو فعل حرف کے اعتبار سے یہ قضیہ معنی ضرباً یمنع
 علیہ الحکم صادق آئے گا لیکن اس بات کو ہم قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اجتماع نقیضین کو مستلزم
 ہو جو اجتماع متنافیین کو اس لئے مستلزم نہیں کہ معنی ضرب محکوم علیہ ہو گا اس حالت میں کہ جب کہ
 معنی محفوظ فی العنوان ہو تو یہ معنی ضرب محفوظ فی العنوان کی حالت میں محکوم علیہ
 ہوا۔ اور عدم محفوظیت معنی فی العنوانیت کے اعتبار سے امتناع کا ثبوت ہوا۔

سوال

یہ جو قول پیش کیا گیا معنی الحرف غیر مستقل اس میں معنی حرف کا محکوم علیہ بنا تو
 استقلال کی دلیل ہے حالانکہ ثبوت تو عدم استقلال کا ہے اور اگر معنی الحرف کیلئے عدم استقلال
 ثابت ہو تو محکوم علیہ نہیں بن سکتا جب کہ اس قضیہ میں محکوم علیہ ہے تو اس قضیہ کا موضوع متصف
 ہوا استقلال اور عدم استقلال کے ساتھ و ہل هذا الا اجتماع المتناقضین؟

جواب: اس کا وہی جواب ہے جو ابھی گزرا ہے نیز یہی جواب المجهول المطلق یمتنع علیہ الحکم پر بھی جاری ہو سکتا ہے۔

سوال الاول یجری فی المهملات ایضاً۔

صاحب سلم اپنے پیش کردہ جواب کی خوبی بیان کرتے ہوئے سوال مقدر کا جواب دیا۔

سوال: جسق مہمل میں جسق محکوم علیہ ہے حالانکہ یہ اسم نہیں اس لئے کہ اسم لفظ موضوع کی

قسم ہے جب کہ لفظ جسق موضوع نہیں بلکہ مہمل ہے تو معلوم ہوا کہ محکوم علیہ اسم کا خاصہ نہیں؟

جواب: ابھی ہم بتا چکے ہیں کہ محکوم علیہ کا اسم کیلئے خاصہ ہونا یہ باعتبار معنی کے ہے اور مادہ نقص

میں جو محکوم علیہ پیش کیا جا رہا ہے وہ حکم علی اللفظ ہے لہذا جو اسم کا خاصہ ہے وہ یہاں متحقق

نہیں اور جو یہاں متحقق ہے وہ اسم کا خاصہ نہیں۔

تذکرہ: یہی جواب نحو میں بھی کئی مقام پر جاری ہو سکتا۔ مثلاً ما ولا المشیعتان بلیس میں دو

سوال وارد ہوتے ہیں پہلا سوال یہ ہے کہ ما اور لا حرف ہیں حالانکہ انکی صفت لائی گئی ہے

المشیعتان جب کہ صفت اسموں کی ہوا کرتی ہے نہ کہ حروف کی۔ دوسرا سوال کہ یہاں موضوع

کسی صفت کے درمیان مطابقت بھی نہیں تعریف اور تنکیر میں۔ تو اس مقام پر یہی جواب دیا جاتا

ہے کہ ما اور لا سے معنی مراد ہوتا اسوقت یہ حروف ہوتے ہیں لیکن جب ان سے شکل و صورت کے

اعتبار سے یہ علم ہوتے ہیں جن کے لئے صفت کا ذکر کرنا درست ہے۔ اس طرح جب یہ علم

ہونگے تو ان کا موصوف واقع ہونا بھی درست ہو لہذا یہ ضابطہ طے ہو چکا ہے کہ تمام حروف اور

افعال جب کہ ان کا معنی مراد نہ ہو تو یہ اپنے شکل و صورت کے اعتبار سے اسم ہوتے ہیں اور اسی

طرح علم ہوتے ہیں جن کا محکوم علیہ وغیرہ واقع ہونا صحیح ہوتا ہے۔

سوال و ایضاً ان اتحد معناه الصدق والافمشکیکی۔

صاحب سلم کی غرض مقصود بالذات مفرد کی تقسیم ثانی کو بیان کرنا ہے اور مقصود بالتبع چند دیگر مسائل

کو بیان کرنا ہے۔ مفرد کی تقسیم اولی باعتبار معنی کے مستقل اور زیر مستثنیٰ یہ تقسیم تقسیم ثانی باعتبار

معنی مستعمل کے ہے اس تقسیم ثانی کے اعتبار سے سات قسمیں بنتی ہیں۔ (۱) جزئی

(۲) کلی متواطی (۳) کلی مشکک (۴) مشترک (۵) منقول (۶) حقیقت (۷) مجاز

تذکرہ: لفظ معنی کے توحید اور تکثر کے اعتبار سے عموماً چار قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) توحید اللفظ مع توحید المعنی کہ لفظ بھی ایک ہو اور معنی بھی ایک ہو۔

(۲) توحید اللفظ مع تکثر المعنی کہ لفظ ایک ہو معانی زیادہ ہوں۔

(۳) تکثر اللفظ مع توحید المعنی الفاظ کثیر ہوں معنی ایک ہو۔

(۴) تکثر اللفظ مع تکثر المعنی کہ الفاظ بھی زیادہ ہوں اور معانی بھی زیادہ ہوں۔

یہ چوتھا احتمال اسکی دو تقسیم نہیں ہے اس لئے کہ یہ عام طور پر یہی مستعمل اور مردج ہے باقی پہلے

تینوں احتمالات کی تقسیم ہے اس عبارت میں صاحب سلم نے پہلے احتمال کو بیان کیا توحید اللفظ

مع توحید المعنی اس سے اگلی عبارت میں دوسرے احتمال کو بیان کیا توحید اللفظ مع تکثر

المعنی ان دونوں احتمالات کے اعتبار سے سات قسمیں بنتی ہیں۔ جن کی وجہ حصر یہ ہے کہ لفظ مفرد

دو حال سے خالی نہیں۔ مفرد متحد المعنی ہو گا یا متکثر المعنی اگر متحد المعنی ہو تو پھر دو

حال سے خالی نہیں اس کا معنی واحد معین مشخص ہو گا یا نہیں اگر اس کا معنی واحد معین مشخص ہو تو یہ پہلا

قسم ہے جس کا نام جزئی ہے اور جس کا دوسرا نام علم ہے اور اگر اس کا معنی واحد معین مشخص نہ ہو تو

لا محالہ کلی ہو گا تو پھر کلی دو حال سے خالی نہیں اس کا معنی اپنے تمام افراد پر یکساں صادق آئے گا یا

نہیں۔ اگر معنی اپنے تمام افراد پر برابر یکساں صادق آئے تو یہ دوسرا قسم کلی متواطی ہے اور اگر

یکساں صادق نہ آئے تو پھر تیسرا قسم کلی مشکک ہو گا اور اگر مفرد متکثر المعنی ہو تو پھر دو حال سے

خالی نہیں ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع ہوگی یا نہیں۔ اگر ہر معنی کیلئے ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع

ہو تو یہ چوتھا مشترک ہے۔ اگر ہر ایک معنی کیلئے ابتداء جدا جدا وضع نہ ہو بلکہ ابتداء تو ایک معنی کیلئے

وضع ہو لیکن پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال مشہور ہوگئی ہو اور پہلا معنی متروک

ہو گیا ہو تو یہ پانچواں قسم ہے جس کا نام منقول ہے اور اگر پہلا معنی متروک نہیں ہوا بلکہ پہلے معنی

میں بھی استعمال ہوتا ہے اور کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے تو پہلے

معنی کے اعتبار سے حقیقت کہیں گے یہ چھنا قسم بن جائے گا اور دوسرے معنی کے اعتبار سے مجاز کہیں گے جو کہ ساتواں قسم بن گیا۔ اس وجہ سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی۔

جزئی کی تعریف: جزئی ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو معنی واحد معین شخص ہو جس کا معنی واحد معین شخص ہو جیسے زید۔

کلی متواطی کی تعریف: کلی متواطی ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد پر یکساں صادق آئے جیسے انسان۔

کلی مشکک کی تعریف: کلی مشکک ایسے لفظ مفرد متحد المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے تمام افراد پر یکساں صادق نہ آئے۔

مشترک کی تعریف: مشترک ایسے لفظ مفرد متکثر المعنی کو کہا جاتا ہے جو اپنے افراد کیلئے

ابتداء علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔ جیسے لفظ عین۔ منقول ایسے لفظ مفرد متکثر المعنی کو کہا جاتا

ہے جو ابتداء تو ایک معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو لیکن کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال

مشہور ہو کر پہلا معنی متروک ہو چکا ہو جیسے دآبہ اور لفظ صلوٰۃ حقیقت ایسے لفظ مفرد متکثر

المعنی کو کہا جاتا ہے جو پہلے ابتداء ایک معنی کیلئے وضع ہوا اور کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی

میں بھی استعمال ہو۔ پہلے معنی میں استعمال ہو تو اس کا نام حقیقت ہے دوسرے معنی میں استعمال ہو تو یہ

مجاز ہے جیسے لفظ اسد سے حیوان مفترس مراد ہو تو یہ حقیقت ہے اور رمل شجاع مراد ہو تو یہ مجاز ہے۔

سوال: اتحاد اتحاد سے اتحاد اتحاد کا تقاضا کرتا ہے اس لئے کہ اتحاد کا معنی ہوتا ہے دو یا دو سے

زائد چیزوں کا مل جانا ایک ہو جانا حالانکہ یہ تقسیم تو باعتبار معنی کے متوحد اور واحد ہونیکی ہے لہذا

لفظ اتحاد کا ذکر کرنا مناسب نہیں۔

جواب: یہاں پر اتحاد باب افعال بمعنی تَوَحَّد باب تَفَعُّل کے ہے۔

سوال: صاحب سلم نے لفظ ایضاً کو یہاں پر کیوں ذکر کیا ہے؟ حالانکہ مقصود اختصار کے خلاف ہے؟

جواب: صاحب سلم نے لفظ ایضاً کو ذکر کر کے ایک مسئلہ اختلافیہ میں ماہو المختار کی طرف

اشارہ کیا ہے وہ مسئلہ اختلافی یہ تھا کہ ان اقسام آتیہ کا مقسم کیا ہے مفرد ہے یا مفرد کی خاص قسم اسم ہے جس میں دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب جمہور کا جن کا ذریعہ یہ ہے اقسام آتیہ کا مقسم مطلق مفرد نہیں بلکہ مفرد خاص قسم اسم ہے کہ اسم مقسم ہو رہا ہے اقسام کی طرف۔

دوسرا مذہب محققین کا ہے کہ ان اقسام آتیہ کا مقسم مطلق مفرد ہے۔ صاحب سلم نے لفظ ایضاً لا کر اشارہ کر دیا کہ میرے نزدیک محققین کا مذہب مختار ہے باقی رہی یہ بات کہ لفظ ایضاً سے کیسے اشارہ ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ایضاً یہ مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اض ایضاً بمعنی رجع رجوعاً اور یہ رجوع تب ہو سکتا ہے جب کہ ہر دونوں تقسیموں کا مقسم ایک ہو۔

سوال: اس تقسیم ثانوی کا مقسم مطلق مفرد کو بنا تا غلط ہے اس لئے کہ اگر اس تقسیم کا مقسم مطلق مفرد کو بنایا جائے تو لازم آئے گا وجود المقسم بدون الاقسام یا بخوان دیگر عدم انحصار مقسم فی الاقسام جو کہ بدیہی البطلان ہے۔ سوال کی تلخیص بطریق قیاس لو كان المفرد لتقسيم الثانی لكان يلزم وجود المقسم بدون الاقسام ولكن التعلية باطل فا المقدم مثله تالی کا بطلان تو بالکل واضح ہے باقی رہی یہ بات کہ بطلان بیان ملازمہ کیا ہے؟ یعنی مطلق مفرد کو مقسم بنانے سے وجود مقسم بغیر اقسام کے کیسے لازم آتا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ جب کلمہ متحد المعنی ہو اور اسی طرح اداة متحد المعنی ہو تو ان کے ضمن میں مفرد متحد المعنی پایا جائے گا جو کہ مقسم ہے لیکن مفرد متحد المعنی کے اقسام ثلاثہ یعنی جزئی اور کلی متواطی اور کلی مشکک میں سے کوئی قسم نہیں پایا جاتا اس لئے کہ کلمہ اور اداة یہ نہ تو جزئی ہوتے ہیں نہ کلی متواطی اور نہ کلی مشکک بنتے ہیں تو لازم آئے گا وجود المقسم بدون الاقسام۔

جواب اول: مفرد متحد المعنی کا ان اقسام ثلاثہ یعنی جزئی اور متواطی اور مشکک کی طرف مقسم ہونے سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا کہ مفرد کی انواع ثلاثہ یعنی اسم اور کلمہ اور اداة میں سے ہر نوع بھی ان اقسام کی طرف مقسم ہوں۔

جواب ثانی: جس سے پہلے ایک تمہیدی بات سمجھ لیں کہ ایک مطلق الشئی اور دوسرا ہے الشئی

المطلق۔ ان دونوں کے درمیان چار فرق ہیں۔ پہلا فرق کہ اول میں ترکیب اضافی ہے ثانی میں ترکیب تو مسمیٰ ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ اول لا بشرط شئی کے درجہ میں ہے اور بشرط شئی کے درجہ میں ہے تیسرا فرق اول بوجود ہو وجود فرد ما اور یختفی با نفاء فرد ما ہوتا ہے اور ثانی بتحقق بتحقق فرد ما تو ہوتا ہے اور بوجود بوجود فرد ما تو ہوتا ہے لیکن یختفی با نفاء فرد ما نہیں ہوتا۔ بلکہ یختفی با نفاء جمیع الافراد ہے۔ چوتھا فرق اول اسکے افراد کے احکام کو اسکی طرف منسوب کرنا درست ہوتا ہے یعنی اسکے افراد کے احکام کو اسی کا حکم کہنا صحیح ہوتا ہے۔ ثانی میں اسکے افراد کے احکام کو اسکی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہوتا یعنی اس کے افراد کے احکام کو خود اسکے احکام نہیں کہا جاسکتا ہے۔ اس تحمید کے بعد ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ تقسیم ثانی کا مقسم مطلق مفرد ہے جو مطلق الشئی کے درجہ میں ہے اور مطلق مفرد کے افراد میں سے کوئی فرد بھی ان اقسام ثلاثہ میں پایا جائے اور اسم تو پایا ہی جاتا ہے لہذا یہ کہنا صحیح ہے کہ مطلق مفرد مقسم ہے اور آپ کا یہ سوال تب وارد ہوتا جب ان اقسام کا مقسم المفرد المطلق کو قرار دیا جاتا۔ یا بعنوان دیگر یوں جواب دیا جائے گا کہ ان دونوں میں جو تھے فرق کو ہم لے لیتے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ اقسام مفرد کے باعتبار اسم کے ہی ہیں اور اس اسم سے احکام کو چونکہ مطلق المفرد کے احکام کہا جاسکتا ہے تو ہم نے مفرد کو مقسم بنا لیا اور درحقیقت یہ اقسام کلی ہونا جزئی ہونا وغیرہ اسم ہی کے ہیں۔

سوال: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اس تقسیم ثانی کا مقسم مفرد ہے اس لئے اگر مقسم مفرد قرار دیا جائے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ مفرد کا مقسم ہونا بحسب الحقیقت ہے یا بحسب الظاہر۔ اور دونوں شقیں باطل ہیں اول اس لئے کہ مقسم کا الشئی المطلق کے درجہ میں ہونا ضروری ہے جس طرح کہ محققین نے تصریح کی ہے حالانکہ آپ نے ابھی بیان کیا ہے کہ مفرد کا مقسم ہونا مطلق الشئی کے درجہ میں تو صحیح ہے لیکن الشئی المطلق کے درجہ میں غلط ہے تو اس سے معلوم

ہوا کہ اس تقسیم کا مقسم مفرد کا بحسب الحقیقت ہونا باطل ہے اور شق ثانی اس لئے باطل ہے کہ مفرد کا بحسب الظاہر مقسم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ اسم بحسب الحقیقت مقسم ہو یعنی حقیقت کے اعتبار سے تو مقسم اسم ہو لیکن ظاہر کے اعتبار سے مقسم مفرد ہو اسم کا مقسم ہونا بحسب الحقیقت بھی غلط اور باطل ہے کیونکہ اس صورت میں عموم اقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی ہے۔ کیونکہ مشترک منقول حقیقت اور مجازیہ اقسام بھی اسم کے بن جائیں گے۔ حالانکہ مشترک منقول وغیرہ جس طرح اسم ہوتا ہے ایسے فعل اور حرف بھی ہوتا ہے لہذا جب یہ اقسام فعل اور حرف میں موجود ہونگے لیکن مقسم اسم تحقق نہیں ہوگا تو عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آئے گی تو معلوم ہوا کہ اسم کا بحسب الحقیقت مقسم ہونا بھی باطل ہے تو اس سے مفرد کا بحسب الظاہر اسم ہونا بھی باطل ہو جائے گا لہذا جب مفرد نہ بحسب الحقیقت مقسم بن سکتا ہے نہ بحسب الظاہر مقسم بن سکتا ہے تو مصنف کا لفظ ایضاً لکرا اشارہ کرنا مقسم کی طرف کہ اس تقسیم کا مقسم لفظ مفرد ہے یہ غلط ہوا؟

جواب: ہم احتمال ثانی کو لیتے ہیں کہ مفرد کا مقسم ہونا بحسب الظاہر ہے باقی رہی یہ بات کہ مفرد کا بحسب الظاہر مقسم ہونا یہ تو موقوف ہے اس بات پر کہ حقیقتاً اسم مقسم ہو اور اسم کا بحسب الحقیقت ہونا باطل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر دو شقیں ہیں۔ شق اول اتحاد معنی شق ثانی ہے تکرار معنی۔ شق اول کے اندر تو بحسب الحقیقت مقسم اسم ہی ہے اس لئے کہ یہ اقسام ثلاثہ جزئی متواظلی مشکک ہونا صرف اسم ہی میں پائے جاتے ہیں اور شق ثانی کے اندر بحسب الحقیقت اور بحسب الظاہر ہر دونوں اعتبار سے مقسم مفرد ہے نہ کہ اسم لہذا عموم اقسام عن المقسم کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

سوال: جمہور مناطقہ نے تو اس تقسیم ثانی کا مقسم اسم کو بنایا ہے تو صاحب سلم نے مشہور بین الجمہور سے عدول کیوں کیا؟

جواب: مذہب مشہور کے اندر عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی تھی۔ اس لئے کہ اشتراک لفظ اور حقیقت مجازیہ جس طرح اسم میں پائے جاتے ہیں اس طرح فعل حرف میں

پائے جاتے ہیں مگر ان کا مقسم اسم نہیں پایا جاتا کہ عموم الاقسام عن المقسم کی خرابی لازم آتی تھی اس لئے صاحب سلم نے اسم کی مقسم قرار نہیں دیا مطلق مفرد کو مقسم بنا دیا۔

سوال: مفرد متحد المعنی کو متکثر المعنی کا مقابل بنانا صحیح نہیں کیونکہ جس طرح متکثر تعدد کا تقاضا کرتا ہے۔ اسی طرح اتحاد بھی تعدد کا تقاضا کرتا ہے اسی لئے اتحاد کہتے ہیں دو چیزوں کا کسی تیسری چیز میں شریک ہونا نیز اس کو مقابل بنانے سے دوسری خرابی یہ لازم آتی ہے کہ جزئی اور متواظی اور مشکلک میں تعدد ہو حالانکہ یہ خلاف واقع ہے؟

جواب: یہ سوال آپ کا تب وارد ہوتا ہے جب اتحاد اپنے حقیقی معنی پر ہو حالانکہ یہاں اتحاد بمعنی وحدت کے ہے۔

سوال: وحدت کی تین قسمیں ہیں (۱) وحدت بالعدد (۲) وحدت بالشمس (۳) واحد بالشمس۔ تمہاری مفرد کے معنی واحد ہونے سے کیا مراد ہے؟ اور جو مراد لوہی غلط ہے اگر واحد بالعدد مراد ہو تو جزئی کی تعریف سے علم مشترک خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس کے معنی میں تعدد پایا جاتا ہے اور اگر واحد بالشمس ہو تو جزئی کی تعریف سے علم جنس خارج ہو جاتا ہے کیونکہ علم جنس میں وحدت ٹھہری نہیں ہوتی اور اگر وحدت جسیہ مراد ہو تو جزئی کی یہ تعریف اپنے افراد میں سے کسی ایک جزئی پر صادق نہیں آتی اس لئے کہ جزئی میں وحدت جسیہ ہرگز نہیں پائی جاتی؟

جواب: ہم وحدت سے مراد واحد بالعدد لیتے ہیں باقی رہا سوال کہ جزئی کی تعریف سے علم مشترک خارج ہو جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ علم مشترک میں اگرچہ وضع کے اعتبار سے تعدد پایا جاتا ہے لیکن علم مشترک کے اطلاق کے وقت وہ ملحوظ اور معتبر نہیں ہوتا بلکہ ملحوظ فقط معنی واحد ہوتا ہے۔

تذکرہ معنادہ

سوال: معنی کے لفظ سے کیا مراد ہے؟ معنی موضوع لہ مراد ہے یا معنی مستعمل فیہ مراد ہے اگر معنی موضوع لہ مراد ہو تو اس سے حقیقت و مجاز متکثر المعنی کی قبیل سے شمار کرنا غلط ہوگا اس لئے کہ حقیقت و مجاز معنی موضوع لہ میں کوئی تعدد اور کثرت نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ مصنف نے حقیقت و

مجاز کو متکثر المعنی سے شمار کیا ہے اگر معنی مستعمل فیہ مراد ہو تو اس وقت میں اسماء اشارات اور مضمرات اور موصولات متحد المعنی سے خارج ہو کر متکثر المعنی کے تحت داخل ہو جائیں گے اس لئے کہ ان کا معنی مستعمل فیہ میں تعدد و تکثر ہوتا ہے۔ متکثر المعنی کے تحت داخل ہو جاتے ہیں اس لئے کہ ان کے معنی مستعمل فیہ میں بھی تعدد اور تکثر پایا جاتا ہے حالانکہ مصنف نے اسماء اشارات و موصولات و مضمرات کو متحد المعنی کے تحت شمار کیا ہے۔ لہذا نہ لفظ معنی سے معنی موضوع لہ مراد لیا جاسکتا ہے نہ معنی مستعمل فیہ تو یہ عبارت ہی غلط ہوگی؟

جواب: صاحب سلم کی اس عبارت میں صنعت استقام ہے۔

صنعت استخدام: کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جب لفظ ذکر یا جائے تو اور معنی مراد ہو جب ضمیر اسکی طرف راجع کی جائے تو دوسرا معنی مراد لیا جائے تو یہاں پر بھی ایسے ہے ان الاعد معنائه میں معنی سے مراد معنی موضوع لہ ہے۔ اور جب ان کدو میں ضمیر کو راجع کیا گیا معنی کی طرف تو اس وقت معنی سے مراد معنی مستعمل فیہ ہے لہذا اب نہ حقیقت و مجاز کا متکثر المعنی سے نکل کر متحد المعنی میں داخل ہونا لازم آئے گا اور نہ ہی اسماء اشارات، مضمرات، موصولات کا مفرد متحد المعنی سے نکل کر مفرد متکثر المعنی کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

سوال: صاحب سلم نے فرمایا ہے کہ مفرد کا معنی واحد مع الشخص ہو تو جزئی ہے اس مع الشخص سے جو معیت سمجھی جاتی ہے اس سے کیا مراد ہے؟ کیا تم مقارنت مراد لیتے ہو یا معنی موضوع لہ میں دخول مراد لیتے ہو اگر معیت شخص سے مراد مقارنت ہو تو جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی کلی پر صادق آئے گی۔ اس لئے کہ جمیع کلیات سے معانی کی مقارنت ہوتی ہے اور اگر شخص معنی موضوع لہ میں داخل ہو تو اس صورت میں جزئی کی تعریف سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جو مدرک بالحس ہو اور اگر معیت شخص سے معنی موضوع لہ میں دخول مراد ہو تو اس صورت میں جزئی کی تعریف سے وہ چیز خارج ہو جائے گی جو مدرک بالحس نہ ہو جیسے لفظ اللہ اور جبرائیل وغیرہ۔

معرکہ: معیت شخص سے مراد دخول فی الشخص ہے باقی رہی یہ بات کہ جزئیات غیر مدرک بالحس

اس سے خارج ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ خارج نہیں ہوتی اس کیلئے جزئیات غیر مد رکہ بالחס میں اگرچہ ادراک بالفعل نہیں ہوتا لیکن بالقوۃ ہوتا ہے اور جزئی کی تعریف کے صادق آنے کیلئے اتنی بات بھی کافی ہے کہ ادراک بالقوۃ ہو۔ اس کیلئے ادراک بالفعل کا ہونا قطعاً ضروری نہیں۔

سوال: ان اتحد معناه مع تشخصہ یہ شرط جزئی اس کیلئے جزاء ہے اور معیت تشخص یہ جزاء نہیں بلکہ متممات شرط میں سے ہے جب یہ متممات شرط میں سے ہے تو فاء کو اس مع پر داخل نہیں کرنا چاہیے تھا کیونکہ فاء کیلئے قاعدہ یہ ہے کہ وہ جزاء پر داخل ہوتی ہے تو عبارت یوں ہونی چاہیے تھی ان اتحد معناه مع تشخصہ فجزئی۔

تولید ویدخل فیہ المضممرات علی ما هو التحقیق

صاحب سلم اس عبارت میں ایک مسئلہ اختلافیہ میں ما هو المختار کو بیان کر رہے ہیں۔ وہ مسئلہ اختلافی یہ ہے مضممرات اور اسمائے اشارات جزئی کے تحت داخل ہیں یا جزئی کے تحت داخل نہیں بلکہ ان مجازات کی قبیل سے ہیں جو مترک الحقیقت ہیں جس میں دو مذہب ہیں مذاہب اور دلائل کی تفصیل سے پہلے بطور تمہید ایک مقدمہ جان لیں۔
مقدمہ: جب بھی کسی لفظ کو وضع کیا جائے تو چار چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

(۱) واضع (۲) موضوع (۳) وضع (۴) موضوع لہ۔

وضع اور موضوع لہ کے اعتبار سے عقلاً چار صورتیں بنتی ہیں۔ (۱) وضع بھی عام ہو اور موضوع لہ بھی عام ہو یعنی واضع وضع کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرے اور وضع بھی امر کلی کیلئے کرے تو یہ وضع عام اور موضوع لہ عام ہے جس طرح کہ فاعل اسکی وضع بھی عام ہے اس لئے کہ وضع کیا گیا ہے ما قام بہ الفعل کیلئے اور اس کا موضوع لہ بھی عام امر کلی ہے کوئی جزئی نہیں۔

(۲) وضع بھی خاص ہو اور معنی موضوع لہ بھی خاص ہو۔ یعنی واضع وضع کرتے وقت امر جزئی کا لحاظ کیا ہو اور وضع بھی امر جزئی کیلئے کرے جیسے زید کی وضع ذات زید کیلئے یہ وضع بھی خاص ہے اور موضوع لہ بھی خاص ہے۔

(۳) وضع عام ہو اور معنی موضوع لہ خاص ہو یعنی واضح وضع کرتے وقت امر کلی کا لحاظ کرے لیکن وضع امر جزئی کیلئے کرے۔ صاحب سلم کے مذہب کے مطابق اسمائے مضمرات اور اسمائے اشارات ہیں۔

(۴) وضع خاص ہو اور معنی موضوع لہ عام ہو یہ محض عقلی احتمال ہے واقعہ نفس الامری میں کوئی مثال اور کوئی قسم تحقق نہیں اس تحمید مقدمہ کے بعد اختلاف مذاہب مع دلائل سمجھئے اس میں دو مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب قاضی عز الدین اور میر صاحب کا ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات جزئی میں داخل ہیں یعنی ان میں وضع عام اور موضوع لہ خاص ہے ان کا موضوع لہ خاص امر جزئی ہے تو یہ جزئی کے تحت داخل ہیں۔

دوسرا مذہب علامہ تفتازنی اور ان کے تبعین کا ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات انکی وضع بھی عام ہے اور موضوع لہ بھی عام ہے لہذا جب انکی وضع امر کلی کیلئے ہوئی تو کلیات بنیں گے نہ کہ جزئیات کے تحت داخل ہوں گے۔

مسئلہ: جب ان کا موضوع لہ عام ہے امر کلی کیلئے ہے ان کا استعمال بھی امر کلی کیلئے ہونا چاہیئے حالانکہ ان کا استعمال ہمیشہ ہمیشہ جزئیات میں ہوا کرتا ہے۔

جواب: ان کا استعمال معنی حقیقی یعنی امر کلی میں متروک ہو چکا ہے یہ جزئیات میں ہمیشہ استعمال ہوتے ہیں اور یہ مجازات متروکہ الحقائق کے قبیل سے ہیں جن کا استعمال اپنے معنی موضوع لہ حقیقی میں سرے سے ہوا ہی نہیں بلکہ ہمیشہ ہمیشہ مجازی معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

علامہ تفتازنی کی دلیل: یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ یہ مجازات متروکہ الحقائق کے قبیل سے نہیں بلکہ جزئی کے تحت داخل ہیں اب ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ انکی وضع کسی خاص جزئی کیلئے ہے یا ہر جزئی کیلئے ہے ہر دونوں شقیں باطل ہیں اگر تم کہو کہ جزئی خاص کیلئے ہے تو لازم آئے گا دوسری جزئیات میں استعمال مجازی ہو حالانکہ اس کا قائل تو کوئی بھی نہیں۔ اور اگر تم یہ کہو یہ ہر جزئی کیلئے وضع ہے تو اس صورت میں لازم آئے گا تعدد کی وجہ سے

مشترک کی قبیل سے ہونا حالانکہ اس کا بھی کوئی قائل نہیں۔

جواب دلیل: علامہ تفتازنی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم دوسری شق اختیار کرتے ہیں کہ مضمرات اور اسمائے اشارات کی وضع ہر ہر جزئی کیلئے ہوتی ہے باقی رہی یہ بات کہ اشتراک لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کا مشترک ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ اسمیں وضع واحد عام ہے اور مشترک کیلئے ضروری ہے کہ وضع متحدہ ہوں۔ صاحب سلم نے وضعاً کی قید نہ لگا کر مضمرات اور اسمائے اشارات کو جزئیات میں داخل کیا اس پر پہلی دلیل یہ ہے

دلیل اول یہ ہے کہ مضمرات اور اسمائے اشارات کا استعمال جب بھی ہوتا ہے تو متبادر الی الذہن بغیر قرینہ کے جزئی معنی مراد ہوتا ہے اور کسی لفظ کے معنی کا بغیر قرینے کے متبادر الی الفہم ہونا اس کے حقیقی معنی اور موضوع لہ ہو سکی دلیل ہوتی ہے لہذا ان کا موضوع لہ وہ معنی جزئی ہے تو یہ مضمرات اور اسمائے اشارات جزئیات کے تحت داخل ہیں۔

دلیل ثانی: آپ ہماری بات تسلیم کر لیں کہ ان کا موضوع لہ عام نہیں خاص ہے ورنہ تو انکو متروکہ الحقائق کے قبیل سے ماننا پڑے گا۔ جو کہ ایک امر قبیح ہے اور مستبعد ہے دلیل اول پر سوال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان کا استعمال معنی جزئی میں ہوتا ہے درست نہیں اس لئے کہ امر کلی میں مستعمل ہوتے ہیں جیسے الحيوان هو جنس اس میں مضمیر ہے جس کا مرجع حیوان ہے جو کہ امر کلی ہے تو اس سے خاص انسان مراد نہیں تو معلوم ہوا ان کا استعمال معنی کلی میں بھی ہوتا ہے۔

جواب: اکثر اور بیشتر ان کا استعمال معنی جزئی میں ہوتا ہے ہم نے اکثریت کا اعتبار کیا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ للاکثر حکم الكل کے تحت ہم نے یہ کہہ دیا کہ اس کا استعمال جزئیات میں ہوتا ہے اور معنی کلی میں ان کا استعمال شاذ و نادر ہے۔

عن وبدونہ متواتر۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مفرد متوحد المعنی کا معنی واحد معین شخص نہ ہو تو وہ کلی ہے پھر یہ دو حال سے خالی نہیں اس کا صدق تمام افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں اگر یکساں ہو تو بھی متواتر ہے اور اگر دو

افراد پر برابر صادق نہ ہو تو کلی مشکلک ہے۔

سوال: کلی کا صدق اپنے تمام افراد پر علی سبیل الاستواء محالات کی قبیل سے ہے۔ مثلاً انسان کا صدق اپنے افراد میں سے زید پر اور طرح کا ہے عمرو پر اور طرح کا ہے اور اسی طرح افراد ذہنیہ پر اور طرح کا ہے افراد خارجیہ پر اور طرح کا ہے تو یہ کہنا کہ اس کا صدق تمام افراد پر یکساں ہوتا ہے یہ کیسے صحیح ہے؟

جواب: متواظی کی تعریف میں مساوات سے مراد یہ نہیں کہ من کلی الوجوه مساوات ہو اور تفاوت سرے سے نہ ہو بلکہ تساوی اور مساوات سے یہ مراد ہے کہ تفاوت کی وہ صورتیں اور وہ وجوہات جو کلی مشکلک میں معتبر ہیں وہ یہاں موجود نہ ہوں۔

وجہ تسمیہ: متواظی ماخوذ ہے تواظا سے ہے تواظا کا معنی ہے توافق چونکہ یہ کلی بھی اپنے تمام افراد پر علی سبیل التوافق صادق آتی ہے اسی وجہ سے اس کو کلی متواظی کہتے ہیں اور کلی مشکلک کو مشکلک اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مخاطب کو شک میں ڈال دیتی ہے اور یہ شک میں اس طرح ڈالتی ہے کہ جب ناظر اتحاد معنی کی طرف دیکھتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ یہ متواظی ہے اور جب صدق علی الافراد کی اختلاف کی طرف دیکھتا ہے تو سمجھتا ہے کہ یہ مشترک ہے تو یہ کلی ناظر کو شک میں ڈالتی ہے کہ یہ متواظی ہے یا مشترک ہے اسی وجہ سے اس کا نام مشکلک رکھ دیا گیا۔

تولّد و حصر التفاوت فی الاولیۃ الزیادۃ۔

صاحب سلم کی غرض تشکیک میں تفاوت کی اقسام معتبرہ کو بیان کرنا ہے کہ تفاوت کی معتبر چار قسمیں ہیں۔ (۱) تفاوت بالا ولیۃ (۲) تفاوت بالا ولیۃ (۳) تفاوت بالشدة والضعف (۴) تفاوت بالزیادۃ و النقصان۔

تفاوت بالا ولیۃ کی تعریف: کسی کلی کا اپنے بعض افراد پر صادق آنا علت ہو دوسرے بعض افراد پر صادق آنے کیلئے جیسے وجود ایک کلی ہے اس کے دو فرد ہیں۔ واجب اور ممکن۔ اس وجود کا واجب تعالیٰ پر صادق آنا علت ہے ممکنات کے وجود پر صادق آنے کیلئے یعنی ذات باری

بالمہابت جیسے انسان اور فرس (۲) اختلاف فی العوارض کما بین الرومی و الزنجی
 (۳) اختلاف بالکمال و النقصان۔ کما بین الفیل و البعوضہ و النملۃ: اختلاف کی پہلی دو
 قسم کے تحقق اور موجود ہونے میں اتفاق ہے اشراقیہ اور مشائیہ کا۔ البتہ تیسرے قسم اختلاف
 بالکمال و النقصان میں اختلاف ہے کہ آیا یہ اختلاف بھی اشیاء میں تحقق ہے یا نہیں۔
 اشراقیین کا مذهب: یہ ہے کہ ان کے نزدیک یہ تفاوت اشیاء میں تحقق ہے اور
 مشائیہ: تین قسم بناتے ہیں۔

(۱) ماہیت جو ہر یہ (۲) ماہیت عرضیہ (۳) انصاف الافراد بالعوارض۔ مشائی کہتے ہیں
 کہ قسم ثالث میں اختلاف ہو۔ تفاوت تو تشکیک میں تحقق ہے لیکن قسم اول اور ثانی میں تفاوت
 تحقق نہیں ہے لہذا اہل نزاع یہ دو قسمیں ہوئیں۔

(۱) ماہیت جو ہر یہ (۲) ماہیت عرضیہ صاحب سلم مشائیہ کے حق
 میں فیصلہ دیتے ہوئے دعاوی ثلاثہ کو بیان کیا ہے اور تفریعات کو دعویٰ اولیٰ لا تشکیک فی
 الماہیات اور دعویٰ ثانیہ و لا فی العوارض اور دعویٰ ثالثہ بل فی انصاف الافراد کہا۔
 پہلے دعویٰ پر تفریع فلا تشکیک فی الجسم سے دی ہے اور دوسرے دعویٰ پر تفریع و لا فی السواد
 سے ہے اور تیسرے دعویٰ پر تفریع بل فی اسود سے ہے۔

دعویٰ اولیٰ: ماحیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں نہ اولیت کی نہ اولویت کی۔

دلیل: جس سے پہلے دو باتیں سمجھنا ضروری ہیں۔ پہلی بات: ماحیات اپنے افراد کیلئے ذاتی
 ہوتی ہے۔ دوسری بات: ذاتی کا ثبوت برائے ذات محتاج الی الغیر نہیں ہوتا اگر ذاتی کا
 ثبوت برائے ذات محتاج الی الغیر ہو جائے تو اسے اصطلاح میں مجموعیت ذاتی کہا جاتا ہے
 جو کہ باطل ہوتی ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماحیات میں تشکیک بالا اولیت ہو تو اس
 صورت میں ماحیات کا ثبوت بعض افراد کیلئے بالعلف ہوگا حالانکہ ماحیات ان بعض افراد کیلئے ذاتی
 ہے تو لازم آئے گا ذاتی کا ثبوت معلل بالعلف ہونا اور ذاتی کا ثبوت معلل بالعلف ہونا یہ

مجموعیت ذاتی ہوا کرتی ہے جو کہ باطل ہے لہذا ماحیات اور ذاتیات میں تشکیک بالاولیٰ نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح تشکیک بالاولویت بھی نہیں ہو سکتی اس لئے اگر تشکیک بالاولویت ہو تو ماحیہ کا صدق بعض افراد پر بالذات بلا واسطہ ہوگا اور بعض افراد پر بالظہر بالواسطہ ہوگا تو اس سے لازم آئے گا ماحیہ کا صدق ان دوسرے افراد پر محتاج الی الغیر اور ذاتی کے ثبوت کا محتاج الی الغیر ہونا مجموعیت ذاتیہ ہے جو کہ باطل ہے لہذا ثابت ہوا کہ لا تشکیک فی الماحیات دلیل کی تشخیص بطریق قیاس اس طرح ہوگی لو تحققت الاولویۃ والاولیۃ فی الماحیات للزم مجموعیت الذاتیۃ لکن التالیہ باطل فالقدم مثلاً:

سوال: ہم دلیل کی تالی کے بطلان کو نہیں مانتے اس لئے کہ مناطہ نے دو باتوں کی تصریح کی ہے پہلی بات: حمل العالی علی السافل لاجل المتوسط کہ عالی کا حمل سافل پر ہوتا ہے متوسط کی وجہ سے دوسری بات: یہ ہے کہ ثبوت العالی للسافل کیلئے متوسط کو حد واسطہ قرار دیا جاتا ہے تو یہ برہان ٹہی ہوتا ہے جیسے الانسان جسم لانہ حیوان و کل حیوان جسم فالانسان جسم اس برہان میں عالی کا ثبوت یعنی جسمیت کا سافل کیلئے یعنی انسان کیلئے ہے متوسط یعنی حیوان کے واسطے سے تو حیوانیت کو حد واسطہ قرار دیا ہے ان دونوں باتوں سے صراحتاً یہ ثابت ہو گیا کہ ذاتی کا ثبوت معلل بالعلت ہو سکتا ہے اور یہی مجموعیت ذاتیہ ہے تو ثابت ہوا مجموعیت ذاتیہ باطل نہیں لہذا تالی کا بطلان مسلم نہ ہوا۔

جواب: مجموعیت ذاتیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذاتی کا معلل بالعلت ہونا امر داخل کے اعتبار سے ہو۔ (۲) ذاتی کا معلل بالعلت ہونا امر خارج کے اعتبار سے ہو پہلی قسم باطل نہیں دوسری قسم باطل ہے اور حمل العالی علی السافل بواسطہ المتوسط میں مجموعیت ذاتیہ کی پہلی قسم ہے دوسری قسم نہیں جب کہ ہماری دلیل میں دوسری قسم مراد ہے لہذا مادہ نقض میں جو مجموعیت ذاتیہ تحقق ہے وہ باطل نہیں اور جو مجموعیت ذاتیہ باطل ہے وہ مادہ نقض میں تحقق نہیں۔

ذاتیات اور ماحیات میں تشکیک بالشدة و الزیادة کی منفعہ ہونے پر دلیل: جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر ماحیات میں تشکیک بالشدة و الضعف اور اسی طرح

تشکیک بالزیادة و النقصان کا تحقق ہو اس صورت لایحالیہ مہیت کے بعض افراد اشد اور بعض اضعف ہونگے اسی طرح بعض افراد ازید ہونگے اور بعض نقص ہونگے۔ اب ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ فرد اشد اور فرد ازید کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل ہوں گے یا نہیں اگر آپ کہیں کہ کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل نہیں تو اس صورت میں بعض افراد کا اشد اور اضعف اور اسی طرح ازید اور نقص ہونا صحیح نہیں ہوگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہونگی وجہ سے باطل ہے لہذا لایحالیہ یہ کہنا پڑے گا کہ فرد اشد اور ازید کسی امر زائد مختص بہ پر مشتمل نہ ہوتا ہوگا اب ہم آپ سے امر زائد مختص بہ کے متعلق سوال کرتے ہیں کہ آیا یہ مہیت میں داخل ہے یا خارج۔ اگر یہ کہا جائے کہ مہیت میں داخل ہے تو اس صورت میں اشد اور ازید اضعف اور نقص کی مہیت کا مختلف ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے اس لئے کہ اشد اور اضعف اسی طرح ازید اور نقص کو مہیت واحدہ کے افراد فرض کئے گئے تھے اور اگر یہ کہا جائے کہ امر زائد مختص بہ مہیت سے خارج ہے تو اس صورت میں تشکیک امر خارج میں ہوئی نہ کہ مہیات میں لہذا اثبات ہولا تشکیک فی المہایات کہ مہیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں ہو سکتی۔

باب اول فی العوارض۔

دعویٰ ثانیہ : کا بیان ہے جس کا اصل یہ ہے کہ عوارض میں بھی کسی قسم کی تشکیک نہیں۔ عوارض سے مراد مہیت عرضیہ ہیں۔ جیسے سواد و بیاض وغیرہ اس لئے اگر مہیات عرضیہ میں یعنی سواد و بیاض وغیرہ میں تشکیک ہو تو دو حال سے خالی نہیں۔ یہ تشکیک افراد کے لحاظ سے ہوگی جیسے سوادات خاصہ بیاضات خاصہ مثلاً بیاض ثوب بیاض غیر ثوب۔ یا معروض یعنی اقسام کے لحاظ سے ہوگی اگر تشکیک مہیت عرضیہ میں افراد کے لحاظ سے ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ اگر یہ تشکیک ہوگی تو پھر یا تشکیک بالاولویت ہوگی یا تشکیک بالاولیت ہوگی یا تشکیک بالشدۃ و الضعف ہوگی یا تشکیک بالزیادة و النقصان ہوگی تشکیک بالاولیت - تشکیک بالاولیت کی صورت میں تو مجموعیت ذاتیہ کی خرابی لازم آئے گی جس کی تقریر ہم دعویٰ اولیٰ میں کر چکے ہیں۔

اور اگر تشکیک بالشدۃ و الزیادۃ ہو تو اس صورت میں بعض افراد اشد اور بعض افراد اذید ہو گئے اب ہم افراد اذید اور اشد کے بارے میں سوال کرتے ہیں یہ کسی امر زائد پر مشتمل ہو گئے یا نہیں۔ اگر امر زائد پر مشتمل نہ ہوں تو اس صورت میں بعض افراد کو اذید اور بعض کو انقص اسی طرح بعض کو اشد اور بعض کو اضعف کہنا غلط ہو جائے گا۔ حالانکہ یقیناً بعض افراد اشد اور بعض افراد اضعف ہیں اسی طرح بعض افراد اذید اور بعض افراد انقص ہیں۔ تو خلاف مفروض ہو سکی وجہ سے باطل ہے۔ اور اگر یہ امر زائد مختص ہے پر مشتمل ہوں تو پھر امر زائد مختص ہے کے بارے میں ہم سوال کرتے ہیں کہ فرد اشد اور اذید کی مہمیت میں داخل ہو گئے یا نہیں اگر داخل ہوں تو اس صورت میں اختلاف مہمیت لازم آئے گا کہ یہ امر زائد مختص ہے فرد اشد اور اذید میں تو پایا جائے گا لیکن فرد انقص فرد اضعف میں نہیں پایا جائے گا تو یہ جزء فرد انقص اور فرد اضعف میں مسمی ہو جائے گا اور قاعدہ یہ ہے کہ انتفاء جزء مستلزم ہوتا ہے انتفاء کل کو۔ تو اس سے یہ معلوم ہو گا کہ فرد اضعف اور فرد انقص کی مہمیت اور ہے فرد اذید اور اشد کی مہمیت اور ہے حالانکہ انکی مہمیت تو ایک ہی ہے اور اگر امر زائد مختص ہے کی مہمیت عرضہ سے خارج ہو تو یہ ہمارے دعوے اور مطلوب کے منافی نہیں اور اگر تشکیک معروض میں ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ تشکیک میں حمل مواطاتی معتبر ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مہمیت عرضہ کا حمل اپنے معروضات پر مواطاتی نہیں ہوتا اس لئے کہ یوں نہیں کہا جاسکتا کہ الجسم سواد الجسم بیاض اور حمل متواطی کی تعریف حمل مواطاتی کی تعریف یہ ہے کہ جسمیں فی یا ذو کا واسطہ ہو۔

نتیجہ بل فی انتصاف الافراد بھا۔

دعویٰ ثالثہ : کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تشکیک مہمیت کے افراد کے عوارض کے ساتھ متصف ہونے میں مثلاً وہ کپڑا جو زیادہ سواد کے ساتھ متصف ہو اور دوسرا کپڑا جو کم درجے سواد کے ساتھ متصف ہو تو کہا جاسکتا ہے اسود شدید اسود ضعیف یعنی نفس جسم نفس سواد میں کسی قسم کی کوئی تشکیک نہیں بلکہ جسم کے بیاض و سواد کے ساتھ متصف ہونے میں تشکیک ہے یہ دعویٰ تو

بالکل ظاہر ہے جس پر دلیل کی ضرورت نہیں

اشراقیین کا جواب الزامی: وہ یہ ہے کہ جس دلیل کے ساتھ اپنے ماحیت جوہری اور ماحیت عرضی میں تشکیک کو باطل کیا ہے اسی دلیل کے ساتھ ہم انصاف الافراد بالعوارض میں تشکیک کو باطل کر سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ ہم پوچھتے ہیں کہ انصاف الافراد بالعوارض میں فرد ازید فرد ناقص سے کسی امر زائد پر مشتمل ہے یا نہیں اگر آپ کہتے ہیں کہ وہ امر زائد پر مشتمل نہیں تو یہ خلاف مفروض ہوئی وجہ سے باطل ہے اور اگر وہ امر زائد پر مشتمل ہے تو وہ پھر امر داخل ہو گا یا امر خارج اگر امر داخل ہے تشکیک ماحیات کی ہوئی جس کو سب مانتے ہیں اور اگر وہ امر خارجی ہے تشکیک عوارض کی ہوئی اسکو بھی سب مانتے ہیں اس دلیل سے آپ کا مدعی ثابت نہیں ہو سکتا۔

اشراقیین کا جواب تحقیقی: کہ ہم آپ کی دلیل میں پیش کردہ شق اول کو لے لیتے ہیں کہ فرد ازید کسی امر زائد پر مشتمل نہیں ہو گا۔ اور زیادتی انہیں مرتبے کیوجہ سے آئے گی مثلاً خلیفہ اول ابو بکر صدیق بھی حیوان ناطق ہیں اور ابو جہل ملعون بھی حیوان ناطق ہے لیکن انکے مرتبے کیوجہ سے صدیق اکبر کی اذمانیت بڑھ گئی ابو جہل کی کم درجے کی ہو گئی۔ اسی طرح حیوانیت میں چوونٹی بھی ہے اور حیوانیت میں ہاتھی بھی ہے تو جو حیوانیت ہاتھی میں ہے وہ اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو چوونٹی میں ہے وہ کم درجے کی ہے تو ثابت ہوا کہ ماحیات میں تفاوت ہوتا ہے جب ماحیات اور عوارض میں تشکیک ثابت ہو گئی تو صاحب سلم کا یہ کہنا کہ ان میں تشکیک نہیں ہوتی اور مشائیہ کے مذہب کو اختیار کرنا درست نہیں۔

ترجمہ و معنی کون احد الفردین اشد من الآخر۔

صاحب سلم نے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال: ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ ماحیات میں تشکیک فی الزیادات و النقصان نہیں اس لئے کہ تشکیک کا معنی مشہور ہے ماحیت کے آثار کا بعض افراد میں زائد ہونا اور بعض افراد میں ناقص اور کم پایا جانا اور یہ بات بداحتہ ثابت ہے کہ وجود کے آثار واجب تعالیٰ میں زیادہ

ہیں بہ نسبت ممکن کے۔ اور اسی طرح انسانیت کے آثار فطریہ انسان میں زیادہ ہیں بہ نسبت بیوقوف اور احمق کے۔ اور اسی طرح حیوانیت کے آثار ہمتی میں زیادہ ہیں بہ نسبت مجبور اور چیونٹی کے تو ماحیات میں تشکیک کا ہونا بدلتہ ثابت ہے لہذا آپ کا نفی کرنا کہ مطلق ذاتیات میں کسی قسم کی تشکیک نہیں ہوتی یہ غلط ہے۔

جواب: ماحیات اور ذاتیات میں تشکیک فی الزیادۃ وغیرہ کی جو نفی کی گئی ہے یہ تشکیک بالمعنی المشہور کے اعتبار سے نہیں کی گئی بلکہ تشکیک معنی معتبر عند المحققین کے اعتبار سے کی گئی ہے۔ جس کو ما قبل میں بیان کر دیا گیا ہے۔

توبہ فافہم۔

صاحب سلم نے مقام کے وقت کی طرف اشارہ کیا جس کی تفصیل ملاں حسن میں دیکھی جاسکتی ہے۔

توبہ وان کثر معنادہ۔

اس عبارت میں تیسرے احتمال کو بیان کیا جا رہا ہے کہ لفظ ایک ہو اور معانی زیادہ جس کی چار قسمیں ہیں۔ مشترک، منقول، حقیقت، مجاز۔

توبہ والحق انہ واقع حتیٰ بین لا عموم فیہ حقیقتہ۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں دریا کو کوزے میں بند کیا ہے کہ مشترک کے بارے میں اختلافات خمسہ میں ماحولیات کا بیان علی سبیل الاجمال کیا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ مشترک کے بارے میں پانچ یا چھ مسائل میں اختلاف ہے۔

پہلا مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ مشترک ممکن ہے یا نہیں۔

دوسرا مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ امکان کے بعد یہ واقع بھی ہے یا نہیں۔

تیسرا مسئلہ اختلافی یہ ہے کہ وقوع کے بعد ضدین کے درمیان آتا ہے یا نہیں۔

چوتھا مسئلہ اختلافی کہ اسمیں عموم بھی ہوتا ہے یا نہیں۔

پانچواں مسئلہ اختلافی کہ پھر عموم اس میں حقیقت بھی ہے یا نہیں۔

اختلاف اول: جمہور کے نزدیک مشترک ممکن ہے اور عند البعض ممکن نہیں۔

بعض کی دلیل کہ مشترک اگر ممکن ہو تو امکان کی تین صورتیں بنتی ہیں اور تینوں باطل ہیں۔

(۱) مشترک کا کوئی معنی مراد نہ ہو۔ (۲) سب معانی مراد ہوں (۳) بعض معنی مراد ہوں۔

پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ اگر اس کا کوئی معنی مراد ہی نہیں تو اسکی وضع کا فائدہ کیا ہے اور

دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ نفس کا آن واحد میں امور متعددہ کی طرف متوجہ ہونا لازم آئے

گا جو کہ باطل ہے اور تیسرا احتمال کہ مشترک کے بعض معنی مراد ہوں اور بعض نہ ہوں یہ بھی باطل

ہے اس لئے کہ اسمیں ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آتی ہے۔

جواب اول: جمہور علماء کی طرف سے اس دلیل کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم تیسری شق مراد لیتے ہیں

مشترک کے بعض معنی مراد ہیں باقی رہا آپ کا سوال کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آتی ہے اس کا

جواب یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح نہیں بلکہ ترجیح مع المرجح ہے اس لئے جب بھی کوئی معنی مراد ہوتا ہے

تو وہاں پر کوئی مناسبت اور کوئی قرینہ سے مراد لیا جاتا ہے۔

جواب ثانی: کہ ہم دوسری شق اختیار کر کے جواب دے سکتے ہیں کہ مشترک کے جمیع معانی مراد

ہیں باقی رہا آپ کا سوال کہ نفس کا آن واحد میں امور متعددہ کی طرف متوجہ ہونا اس بطلان کو ہم تسلیم

نہیں کرتے اس لئے کہ اس بطلان پر جس قدر دلائل دیئے گئے ہیں سب پر رد و قدح کر دی گئی ہے۔

اختلاف ثانی: مشترک کے بارے میں دوسرا اختلاف یہ ہے کہ مشترک ممکن ہو کر واقع اور تحقق

بھی ہے یا نہیں جس میں دو مذہب ہیں۔ جمہور علماء کے نزدیک مشترک ممکن ہو کر تحقق اور واقع

موجود ہے اور بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ مشترک صرف ممکن ہیں۔ لیکن اس کا وقوع نہیں۔ ہم دلیل

عدم وقوع کی قائلین کی ذکر کریں گے اور اس کا جواب دیں گے جس سے وقوع کا اثبات ہو جائے گا۔

دلیل بر عدم وقوع مشترک: اگر مشترک موجود اور تحقق ہو تو اسکے استعمال کے دو ہی

طریقے ہیں اور دونوں باطل ہیں۔ پہلا طریقہ مشترک کے معنی مرادی کی وضاحت کی جائے گی یا

نہیں اگر وضاحت کی جائے تو یہ طوالت بلا سود ہے جو مناسب اور صحیح نہیں اور اگر معنی مرادی کی

وضاحت نہ کی جائے تو اس میں ابہام باقی رہے گا جو کہ محل بالفہم ہے لہذا مشترک کا وقوع عبث اور لغو ہو جائے گا۔ تو ثابت ہوا کہ مشترک ممکن تو ہے لیکن واقع نہیں۔

جواب: ہم اس دلیل کے دونوں احتمال اختیار کر کے جواب دے سکتے ہیں پہلی شق میں آپ کا سوال تھا کہ طوالت بلاسود لازم آتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ طوالت بالسود ہے اس لئے کہ تفصیل بعد الاجمال اوقع فی انفس ہوتی ہے اور دوسری شق کے اندر آپ نے کہا تھا ابہام لازم آتا ہے یہ محل بالفہم ہے اس کا جواب یہ ہے کہ بسا اوقات ابہام مقصود ہوا کرتا ہے جیسے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ہجرت کے موقعہ پر فرمایا تھا ہذا رجل یھدینی السبیل لہذا ان دونوں صورتوں میں مستعمل ہو سکتا ہے۔

اختلاف ثالث: تیسرا اختلاف مشترک کے بارے میں یہ ہے کہ مشترک کا وقوع بین الضدین بھی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ آئیں دو مذہب ہیں۔ جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ مشترک کا ضد بن کیلئے وقوع ہو سکتا ہے یعنی لفظ مشترک کی وضع ایسے دو معنی کیلئے بھی ہو سکتی ہے جو آپس میں ضدین ہوں۔ اور بعض علماء کا نظریہ یہ ہے کہ مشترک کا وقوع بین الضدین نہیں ہو سکتا۔

دلیل: بر عدم وقوع مشترک بین الضدین جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر مشترک کا وقوع بین الضدین ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا محل واحد میں جو کہ باطل ہے۔

جواب: اجتماع نقیضین کا محل واحد میں جمع ہونا مطلقاً باطل نہیں بلکہ یہ اس وقت باطل ہے جب جہت واحدہ ہو اگر جہات مختلف اور متعدد ہوں تو قطعاً باطل نہیں اور مشترک میں بھی جہات مختلف ہوتی ہے اور ہم اس دعویٰ کو قرآن مجید سے بھی ثابت کر سکتے ہیں جیسے ثلاثہ قسروں میں قسروں مشترک جو واقعہ بین الضدین ہے اس کا ایک معنی حیض ہے اور دوسرا معنی طہر ہے اور یہ دونوں ضدین ہیں اس سے ہمارے تینوں دعوے ثابت ہوتے ہیں۔

صاحب سلم نے اس اختلاف میں بھی جمہور علماء کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا حتیٰ بین الضدین اور ان تینوں دعووں کو قرآن مجید سے ثابت کیا جاسکتا ہے جیسے ثلاثہ قسروں۔ آئیں لفظ

قرو۔ یہ مشترک ہے طہر اور حیض کے درمیان اور طہر اور حیض ہر دونوں ضدین ہیں۔ تو اس سے تینوں دعوے ثابت ہو گئے کہ مشترک ممکن ہے اور ممکن ہو کر واقع بھی ہے اور واقع بین الضدین ہے۔

اختلاف رابع: کہ مشترک کے بارے میں چوتھا اختلاف یہ ہے کہ مشترک میں عموم ہے یا نہیں احتاف کے نزدیک عموم نہیں یعنی مشترک کے بیک وقت تمام معانی مراد نہیں لئے جاسکتے اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ مشترک میں عموم ہے یعنی بیک وقت مشترک سے تمام معانی مراد لئے جاسکتے ہیں۔

اکثر شوافع کی دلیل: یہ ہے کہ آیت کریمہ ہے **اِنَّ اللہَ یَسْجُدُ لَہِ الْاَرْضُ** آخرہ اس میں سجود سے مراد دونوں معنی لئے گئے ہیں انقباض اور وضع الجہۃ علی الارض جو کہ عموم مشترک ہے؟

جواب: اس آیت کریمہ میں **ومن الناس** سے قبل **کثیر** من الناس سے قبل **یسجد** کا لفظ محذوف ہے لہذا دو معنی مراد ہیں لیکن الگ الگ لفظ سے۔

اختلاف خامس: مشترک کے بارے میں پانچواں اختلاف یہ ہے کہ یہ عموم بطریق حقیقت کے ہے یا بطریق مجاز کے یعنی مشترک میں عموم حقیقت ہے یا مجاز ہے جس میں اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ عموم علی سبیل الحقیقت ہے امام اعظم اور مصنف امام رازی اور ابن حابط وغیرہ کا نظریہ یہ ہے کہ عموم بطریق مجاز ہے

اکثر شوافع کی دلیل: کہ لفظ مشترک کے استعمال اور اطلاق کے وقت مشترک کے تمام معانی متبادر الی الذہن ہو جاتے ہیں اور یہ علامت ہے حقیقت کی۔

جواب: ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ مشترک کے اطلاق کے وقت تمام معانی کی طرف ذہن سبقت کر جاتا ہے بلکہ ہم کہتے ہیں اطلاق کے وقت اسبق الی الذہن معنی واحد ہوتا ہے علی سبیل البدلیت نہ کہ تمام معانی۔ اور یہ علامت ہے مجاز ہونے کی۔

دوسری دلیل: آیت کریمہ **اِنَّ اللہَ وَمَلَائِکَتُہُ یصلونَ عَلَی النَّبِیِّ** کہ لفظ **صلوٰۃ** کے جمع

معانی مرد لئے گئے ہیں۔

جواب: یہاں پر حقیقت اور عموم مراد نہیں اس لئے کہ اگر عموم حقیقتاً مراد ہو پھر ہم کو انکی پیروی کا حکم کرنا ایک امر لایعنی بنتا ہے۔ معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی ﷺ پر رحمت نازل فرماتا ہے اور ملائکہ استغفار کرتے ہیں تم اس پر درود بھیجو اور دعا کرو جب ان کا عمل اور ہے تو انکی پیروی ہو ہی نہیں سکتی۔

تول والمترجل قیل من المشترك وقیل من المنقول۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: صاحب سلم نے اپنی کتاب مسلم الثبوت میں حکم المعنی کی اقسام بیان کرتے ہوئے مترجل کو ذکر کیا لیکن کتاب سلم العلوم میں ذکر نہیں کیا ہم آپ سے مترجل کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ یہ حکم المعنی کی اقسام میں داخل ہے یا نہیں۔ اگر داخل نہیں تو پھر اسکو تم نے مسلم الثبوت میں کیوں ذکر کیا ہے۔ اور اگر داخل ہے تو پھر آپ نے سلم العلوم اس کتاب میں کیوں ذکر نہیں کیا ہے؟

جواب: صاحب سلم نے مسلم الثبوت میں تو اپنا موقوف اور حقیقت حال کو بیان کرتے ہوئے مترجل کو ذکر کیا ہے لیکن یہاں سلم العلوم میں اس لئے ذکر نہیں کیا کیونکہ انہیں مناطقہ کا اختلاف ہے بعض نے اسے مشترک میں داخل مانا ہے۔ بعض نے اسے منقول میں داخل مانا ہے مستقل جدا گانہ قسم نہیں بنایا اسی وجہ سے یہاں ذکر نہیں کیا گیا۔ بعض علماء نے مترجل کو مشترک میں داخل مانا ہے جس پر یہ دلیل دی ہے کہ لفظ کے کسی معنی میں استعمال کا صحیح ہونا احد الامرین پر موقوف ہے یا تو وہ معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ ہو گا یا وہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ کوئی مناسبت ہوگی اور یہ بات ظاہر ہے کہ مترجل میں معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی اس لئے لاحالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ ہے۔ اگرچہ ہمیں اس کیلئے وضع کا علم نہیں اور بعض علماء نے مترجل کو منقول کے تحت داخل کیا ہے جس پر وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ لفظ کا کسی معنی میں استعمال کا صحیح ہونا موقوف ہے احد الامرین پر یا تو معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ ہو گا یا وہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ مناسبت ہو

کی۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ ترجمہ میں معنی مستعمل فیہ معنی موضوع لہ نہیں تو اس لئے لامحالہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ معنی مستعمل فیہ کی معنی موضوع لہ کے ساتھ کوئی نہ کوئی مناسبت ہوگی اگرچہ اس مناسبت کا ہمیں علم نہیں

لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ ترجمہ نہ تو مشترک کے تحت داخل ہے اور نہ ہی منقول کے تحت داخل ہے بلکہ یہ ایک مستقل قسم ہے مفرد محکوم المعنی کا اسی وجہ سے مصنف علیہ الرحمۃ نے ان دونوں قولوں کی قیل میغہ ضعف کے ساتھ نقل کر کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

قول فان اشتہر فی الشان منقول خاص او عام۔

صاحب سلم کی غرض منقول کی اقسام کو بیان کرنا ہے کہ منقول کی باعتبار نقل کے تین قسمیں ہیں۔ (۱) منقول شرعی (۲) منقول عرفی خاص (۳) منقول عرفی عام۔

مستقل: جہاں نقل ہو وہاں چار چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) ناقل (۲) منقول

(۳) منقول عنہ (۴) منقول الیہ۔

ناقل اسکو کہتے ہیں جو لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنے والا ہو خواہ وہ شرعی ہو یا عرف خاص ہو یا عرف عام ہو۔

منقول وہ لفظ ہے جس کو نقل کیا جائے جیسے لفظ صلوة اور لفظ دابة وغیرہ اور منقول عنہ اس معنی کو کہتے ہیں جس معنی سے لفظ کو نقل کیا جائے یعنی معنی موضوع لہ اور منقول الیہ اس معنی کو کہتے ہیں جس کی طرف لفظ کو نقل کیا گیا ہو یعنی معنی غیر موضوع لہ۔

اقسام ثلاثہ کی تعریف: (۱) منقول شرعی وہ ہے جس کو اہل شرع نے نقل کیا ہو جیسے لفظ صلوة پہلے دعا والے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے پھر اسکو اہل شرع نے ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کر دیا۔

(۲) منقول عرفی خاص: جس کو اہل عرف خاص نے نقل کیا ہو جیسے یعنی جس کا نقل کرنے والا ایک خاص گروہ اور طائفہ ہو جیسے اسم، فعل، حرف۔ اسم کا لغوی معنی ہے بلند: ونا اور فعل کا لغوی معنی ہے کار کردن اور حرف کا لغوی معنی ہے طرف اور کنارہ انکے ناقل نحاۃ ہیں۔ انھوں نے

اس کو نقل کر دیا مادل علیٰ نفسہ غیر مقنن با حد من الازمنة الثلاثة کیلئے الی آخرہ۔

(۳) **منقول عرفی عام:** وہ ہے جس کا ناقل اہل عرف عام ہو جیسے لفظ دابة اس کا لغوی معنی ہے مایذب علی الارض لیکن اہل عرف عام نے اس کو اس سے نقل کر کے چار پاؤں والے جانور مراد لئے ہیں۔

سوال: **منقول** کی تعریف میں تم نے یہ کہا کہ پہلا معنی متروک ہو کر دوسرے معنی میں مشغول ہو چکا ہو حالانکہ قرآن مجید میں وما من دابة فی الارض میں دابة سے مراد پہلا معنی ہے نہ کہ دوسرا لہذا اسکو منقول کی مثال بنانا غلط ہے؟

جواب: آپ نے منقول کی تعریف کو سمجھائی نہیں ہے اس کی تعریف میں جو یہ کہا گیا ہے کہ دوسرے معنی میں مشہور ہو کر پہلا معنی متروک ہو چکا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب بھی وہ منقول بولا جائے تو فوراً ذہن دوسرے معنی کی طرف منتقل ہو بغیر کسی قرینے کے ہاں اگر کوئی قرینہ موجود ہے تو اس سے پہلا معنی مراد بھی لیا جاسکتا ہے اور آپ نے جو آیت کریمہ پیش کی ہے انہیں پہلا معنی مراد جو لیا جا رہا ہے وہ قرینہ کی وجہ سے ہے وہ قرینہ یہ ہے کہ نکرہ تحت الہی واقع ہے اور من استغراقیہ داخل ہے ان قرینوں کی وجہ سے یہاں پر لغوی معنی مراد ہے عرفی معنی مراد ہو سکتا ہی نہیں۔

نکات: **قال سیبویہ الاعلام کلھا منقولات خلافا للجمهور۔**

صاحب سلم اس عبارت میں ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ اعلام تمام کے تمام منقولات کے تحت داخل ہیں۔ یا بعض منقولات کے تحت اور بعض مرتجیل کے تحت۔ اس میں دو مذہب ہیں۔

سیبویہ: کے نزدیک تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور

جمهور: کے نزدیک بعض اعلام منقول کے تحت داخل ہیں اور بعض اعلام مرتجیل کے تحت داخل ہیں اور یہ اختلاف اصل میں ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ منقول میں منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت کا ہونا شرط ہے یا نہیں۔ سیبویہ کے نزدیک شرط نہیں لہذا اتمام

کے تمام اعلام منقول کے تحت داخل ہیں۔ جمہور کے نزدیک مناسبت شرط ہے لہذا وہ اعلام جن میں منقول عنہ اور منقول الیہ کے درمیان مناسبت ہوگی وہ تو منقولات کے تحت داخل ہوں گے اور جن میں مناسبت نہیں ہوگی وہ مرتجلات کے تحت داخل ہوں گے۔

صاحب سلم: نے اس اختلاف میں فریقین میں کوئی محاکمہ اور کوئی فیصلہ صراحۃً نہیں کیا اگرچہ ضمناً سیبویہ کے قول کے رائج ہونے کی طرف اشارہ کر گئے صراحۃً محاکمہ اور فیصلہ اس لئے نہیں کیا کہ اصل میں یہ نزاع حقیقی نہیں بلکہ یہ نزاع لفظی ہے اس لئے کہ بعض محققین نے یہ تصریح کی ہے کہ سیبویہ نے جو تمام اعلام کو منقول کے تحت داخل کیا ان سے وہ اعلام مراد ہیں جو اعلام خالص عربیوں سے منقول ہوں اور یہ بات مسلم ہے کہ جو خالص عربوں سے اعلام منقول ہوں گے تو وہاں مناسبت یقینی پائی جائے گی تو ایسے اعلام یقیناً منقول کے تحت داخل ہو گئے بالاتفاق اور وہ اعلام جو خالص عربوں سے منقول نہیں سیبویہ انکے تلمیذ منقول ہونے کا مدعی نہیں بلکہ بعض منقولات کے تحت داخل ہوں گے اور بعض مرتجلات کے تحت داخل ہوں گے۔ لہذا فریقین کے درمیان یہ نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں اس کی وجہ سے صاحب سلم نے کوئی محاکمہ بیان نہیں کیا۔

قول ولابد من علاقہ۔

صاحب سلم نے مجاز کی شرط کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا معنی موضوع لہ کے علاوہ کسی دوسرے معنی میں استعمال ہونا یہ مجاز نہیں ہوتا بلکہ مجاز ہونے کیلئے شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل فیہ کے درمیان کوئی نہ کوئی علاقہ اور مناسبت ہو۔

قول بان کانت تشبیہا فاستعارۃ والا فمجاز مرسل۔

صاحب سلم کی غرض اس عبارت سے تقسیم مجاز بحسب العلاقہ کو بیان کرنا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) استعارہ (۲) مجاز مرسل۔

وجہ حصر یہ ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی مستعمل فیہ کے درمیان علاقہ کا پایا جانا ضروری ہے یہ علاقہ دو حال سے خالی نہیں علاقہ تشبیہ کا ہوگا یا غیر تشبیہ کا اگر علاقہ تشبیہ کا ہو تو استعارہ ہے اگر

غیر تشبیہ کا ہو تو مجاز مرسل ہے۔ پھر استعارہ کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) مصرحہ (۲) مکنیہ (۳) ترشیحہ (۴) تخیلیہ (جس کی تفصیل شرح تہذیب کی شرح میں دیکھئے)۔

منزلہ و حصوۃ فی اربعۃ وعشرون نوعاً۔

مجاز مرسل کے علاقوں کے بحسب الاستقراء جو تین قسمیں ہیں۔ عند الجمہور اور صاحب توضیح کا نظریہ یہ ہے کہ کل نوعاًتے ہیں۔

مانندہ: مفرد محکوم المعنی کے اقسام کی

مشتربک کی وجہ تسمیہ: مشترک کو مشترک اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں اشتراک معنوی ہوتا ہے۔

منقول کی وجہ تسمیہ: یہ ہے کہ منقول کو منقول اس لئے کہتے ہیں کہ اس میں لفظ ایک معنی کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔

مرتجل کی وجہ تسمیہ: مرتجل کو مرتجل اس لئے کہتے ہیں کہ ارتجال کا معنی ہوتا ہے بغیر کسی فکر کے کسی چیز کا اختراع کرنا اور مرتجل کے اندر بھی معنی ثانی کی معنی اول کے ساتھ کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں ہوتی گویا کہ بدوں فکر کے معنی مٹانی کا اختراع کیا گیا ہے۔

حقیقت کی وجہ تسمیہ: حقیقت کو حقیقت اس لئے کہتے ہیں کہ یہ حق بحق سے ہے بمعنی ثابت اور چونکہ یہ بھی اپنا معنی موضوع لہ میں ثابت ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو حقیقت کہتے ہیں۔

مجاز کی وجہ تسمیہ: مجاز کو مجاز اس لئے کہتے ہیں کہ یہ جاوہر مجاوز مجاوزۃ سے ہے۔ یعنی تجاوز کر جانا آگے گذر جانا اور یہ مجاز بھی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اسی لئے اس کو مجاز کہتے ہیں۔

استعارہ کی وجہ تسمیہ: استعارہ کو استعارہ اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا معنی ہوتا ہے مانگنا اور یہ بھی لفظ کو دوسرے معنی کیلئے مانگا گیا ہوتا ہے اسی لئے اس کو استعارہ کہتے ہیں

مجاز مرسل کی وجہ تسمیہ: مجاز مرسل کو مجاز مرسل اس لئے کہتے ہیں کہ ارسال کا معنی

ہے چھوڑا ہوا اور یہ بھی تشبیہ کو چھوڑ چکا ہوتا ہے اس لئے اسکو مجاز مرسل کہتے ہیں۔

نکۃ ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع انواعها۔

صاحب سلم اس عبارت میں ایک استفسار کا جواب دے رہے ہیں وہ استفسار یہ ہے کہ مجاز مرسل کے چوبیس علاقے ہیں جن میں سے ہر علاقہ ایک نوع ہے جس کے تحت کثیر جزئیات ہیں اور افراد کثیر ہیں تو آپ بتائیں کہ مجاز مرسل کے صحیح ہونے کیلئے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے یا فقط نوع کا مسموع من العرب ہونا کافی ہے۔

جواب: صاحب سلم نے اس استفسار کا جواب دیا کہ نوع کی جزئیات میں سے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا مجاز مرسل کے صحیح ہونے کیلئے قطعاً شرط نہیں بلکہ نوع علاقہ کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے اور یہ کافی ہے۔

سوال: لفظ نخلہ کا اطلاق انسان طویل القامت پر کیا جاتا ہے جس میں مناسب بھی موجود ہے کہ جس طرح نخلہ طویل القامت ہوتی ہے اسی طرح انسان بھی طویل القامت ہے لیکن ہم ہر طویل القامت چیز پر نخلہ کا اطلاق نہیں کر سکتے مثلاً بینار وغیرہ نخلہ بول کر مراد نہیں لے سکتے۔ اسی طرح علاقہ سمیت اور مسیت بھی ایک نوع ہے جس کا اطلاق ایک دوسرے پر ہوتا ہے لیکن اہل عرب لفظ ابن بول کر اب مراد لینے کو جائز قرار نہیں دیتے اس سے معلوم ہوا کہ ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے؟

جواب: قاعدہ یہی ہے کہ نوع علاقہ کا مسموع من العرب ہونا شرط ہے ہر ہر جزئی کا مسموع من العرب ہونا قطعاً شرط نہیں اسی ضابطہ کی بناء پر لفظ نخلہ کا اطلاق ہر طویل القامت پر جائز ہونا چاہیے تھا لیکن نا جائز اس لئے ہے کہ اہل عرب نے تصریح کر دی کہ لفظ نخلہ سے مراد انسان طویل القامت مراد لیا جاسکتا ہے غیر نہیں اس تصریح کی وجہ سے جائز نہیں اور باقی رہا کہ لفظ ابن بول کر اب مراد لینا جائز نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب نے عظمت اب کو ملحوظ رکھتے ہوئے لفظ ابن کے اطلاق کو نا جائز قرار دیا ہے۔

۱۱۔ علامۃ الحقیقۃ التبادر و العراء عن القرینۃ۔

صاحب سلم حقیقت کی علامتیں بیان کر رہے ہیں کہ جس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت کی پہچان کے لئے دو علامتیں ہیں۔

حقیقت کی پہلی علامت : لفظ کے اطلاق کے وقت کسی معنی کا تبادر الی الذہن ہونا اس معنی کے حقیقی ہونے کی علامت ہے۔

حقیقت کی دوسری علامت : کہ قرینہ نہ ہونے کے وقت کسی معنی کا ذہن میں حاصل ہونا یہ اس معنی کے حقیقی ہونے کی علامت ہے۔ اس تقدیر کے مطابق واو عطف ہوگی اور العراء معطوف ہوگا جس کا عطف ہے التبادر پر اس تقریر سے دو علامتیں معلوم ہونیں اسی تقریر کے مطابق یہاں صرف ایک علامت کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرینہ کے نہ ہونے کے وقت لفظ کے اطلاق سے کسی معنی کا تبادر الی الذہن ہونا اس معنی کے حقیقی ہونے کی علامت ہے اس دوسرے تقریر میں واو بمعنی مع کے ہوگی اور العراء منصوب ہوگا مفعول معہ ہونے کی بناء پر۔

۱۲۔ علامۃ المجاز الاطلاق..... علی الحمار۔

اس عبارت سے صاحب سلم کی غرض مجاز کی دو علامتوں کو بیان کیا ہے۔

مجاز کی پہلی علامت : پہلی علامت لفظ کا کسی ایسے معنی میں استعمال کرنا جس میں لفظ کا استعمال حقیقی معنی کے اعتبار سے محال ہو تو یہ مجازی معنی ہونے کی علامت ہے اطلاق زید پر حقیقی معنی کے اعتبار سے محال ہے تو یہ معنی مجازی ہونے کی علامت ہے۔ مثلاً لفظ اسد کا اطلاق راجل شجاع پر یہ بات ظاہر ہے کہ لفظ اسد کا اطلاق معنی حقیقی کے اعتبار سے راجل شجاع پر محال ہے لہذا جب اسد کا اطلاق راجل شجاع پر ہوگا تو اس بات کی علامت ہے معنی مستعمل فیہ معنی مجازی ہے حقیقی نہیں

مجاز کی دوسری علامت : اور پہچان مجاز کی یہ ہے کہ لفظ کا اطلاق معنی موضوع لہ معنی حقیقی کے افراد میں سے بعض افراد میں استعمال کرنا مجاز کی علامت ہے مثلاً لفظ دلہہ کا اطلاق معنی موضوع لہ یعنی کل ما یدب علی الارض کے افراد میں سے فقط حمار پر اس طرح فرس پر کرنا یہ

علامت مجاز ہے۔

ترتیب اولیٰ و المجاز اولیٰ من اولیٰ من النقل۔

اس عبارت میں صاحب سلم نے دو ضابطے بیان کئے۔

پہلا ضابطہ: کہ جب کسی لفظ میں تین چیزیں ہونے کا احتمال ہو (۱) منقول (۲) مجاز (۳) مشترک ہونے کا احتمال ہو تو ایسے لفظ کو مجاز اور نقل پر محمول کرنا یہ اولیٰ اور رائج ہے اس لئے کہ منقول اور مجاز کثیر الاستعمال میں بہ نسبت مشترک کے۔

دوسرا ضابطہ: جب کی لفظ کے منقول اور مجاز دونوں کا احتمال ہو تو مجاز کو ترجیح دی جائے گی لفظ کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہے جس پر دو دلیلیں ہیں۔ پہلی دلیل مجاز بہ نسبت منقول کے کثیر الاستعمال ہے دوسری دلیل مجاز بہ نسبت نقل کے زیادہ عمدہ ہے۔ اس لئے کہ مجاز میں ملزوم سے لازم کی طرف انتقال ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ مجاز دعویٰ مع الدلیل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ دعویٰ مع الدلیل زیادہ بہتر اور اولیٰ ہے محض دعویٰ سے مجاز کی مثال زید کعبیر الرماد اس میں معنی مجازی مراد ہے یعنی زید بڑا خنی ہے اور اس میں دعویٰ مع الدلیل ہے۔ دعویٰ یہ تھا کہ زید بڑا خنی ہے اس کو تعبیر کر دیا کعبیر الرماد کے ساتھ کہ زید زیادہ خا کستروالا ہے زید زیادہ خا کستروالا کیوں ہے؟ اس لئے کہ آگ زیادہ جلتی ہے اور آگ زیادہ کیوں جلتی ہے اس لئے کہ کھانا زیادہ پکتا ہے اور کھانا زیادہ کیوں پکتا ہے اس لئے کہ مہمان زیادہ آتے ہیں اور مہمان زیادہ کیوں آتے ہیں اس لئے کہ زید خنی ہے۔

ترتیب اولیٰ و المجاز بالذات انما فانما فیہا با طبعیہ۔

صاحب سلم ایک مسئلہ مشہور بیان کر رہے ہیں کہ اسم اور فعل اور حرف میں سے مجاز بالذات کس میں پایا جاتا ہے اور مجاز بالتبع کس میں پایا جاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مجاز چار چیزوں میں پایا جاتا ہے۔ (۱) اسم محض (۲) فعل میں (۳) تمام مشتقات میں (۴) اداۃ میں۔ فرق یہ ہے کہ اسم محض یعنی مصادر میں بلا واسطہ پایا جاتا ہے باقی تینوں میں بالواسطہ فعل اور مشتقات میں تو مصدر

کا واسطہ اور اداۃ میں متعلقات کا واسطہ جس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اسم کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) اسم جامد (۲) مصدر (۳) مشتق۔ اسم جامد اور مصدر میں تو مجاز بالذات ہوتا ہے اور اسم مشتق میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل۔ اسم مشتق میں مجاز معنی مصدری کے اعتبار سے بالذات ہوتا ہے نسبت الی الفاعل میں مجاز معنی مصدری کے واسطے سے ہوتا ہے یعنی ضارب بمعنی قاتل تب ہوگا جب ضرب بمعنی قتل ہو اور فعل میں تین چیزیں ہیں۔

(۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل (۳) نسبت الی الزمان یہاں بھی مجاز بالذات معنی مصدری میں ہوتا ہے لیکن نسبت الی الفاعل اور نسبت الی الزمان میں مجاز نہیں ہوتا تو ضرب زید کی جگہ بطور مجاز ضرب عمرو نہیں کہہ سکتے۔ اور اسی طرح ضرب کی جگہ يضرب بھی نہیں کہہ سکتے مگر درجہ قلت میں جیسا کہ قرآن مجید میں صق بمعنی بصق ہے اور حرف میں بھی تین چیزیں ہیں۔ (۱) خود حرف (۲) اس کا معنی (۳) متعلق حرف مثلاً باء حرف ہے اس کا معنی ہے الصاق جزئی ہے اس کا متعلق الصاق کلی ہے اب یہاں مجاز پہلے الصاق کلی یعنی متعلق میں ہوگا پھر اس کے واسطے سے معنی یعنی الصاق جزئی میں ہوگا پھر حرف میں مجاز آئے گا مثلاً پہلے الصاق کلی ظرفیت کلی کے معنی میں ہوگی پھر اسی کے واسطے سے معنی میں مجاز آئے گا تو الصاق جزئی ظرفیت جزئیہ کے معنی میں ہوگئی۔ پھر حرف یعنی باء فی کے معنی میں ہوگا۔ تو خلاصہ اور حاصل یہ نکلا کہ اسم مصدر اور اسم جامد میں مجاز بالذات ہوتا ہے اور مشتقات اور اداۃ اور فعل میں مجاز بالتبع اور بالواسطہ ہوتا ہے۔

تکرار و تکرار اللفظ مع اتحاد المعنی مرادفہ۔

ما قبل میں چار احتمال بیان کئے تھے وضع اور موضوع لہ کے اعتبار سے اس میں سے تو ایک محض عقلی احتمال تھا باقی تین احتمال مستعمل ہیں جن میں دو کو بیان کر دیا گیا۔ پہلا احتمال کہ مفرد متوحد المعنی: اس کی تین قسمیں تھیں۔ (۱) جزئی اس کا دوسرا نام علم ہے (۲) متواظی (۳) متشکک۔ اور دوسرا احتمال کہ مفرد متکثر المعنی: کہ لفظ ایک ہو معانی زیادہ ہوں اسکی چار قسمیں ہیں۔

(۱) مشترک (۲) منقول (۳) حقیقت (۴) مجاز۔ لیکن تیسرا احتمال ابھی تک بیان نہیں ہوا تھا کہ کثیر اللفظ مع نو حد المعنی کہ لفظ کئی ہوں اور معنی ایک ہو اس کو صاحب سلم یہاں سے بیان کر رہے ہیں اس کو اصطلاح میں مترادف کہا جاتا ہے اس کا اصل یہ ہے کہ دو یا دو سے زائد لفظوں کا مفہوم اور مصداقاً متحد ہونا اسکو مترادف کہتے ہیں جیسے اسد لیٹ وغیرہ تو ان دو لفظوں کو جن کے درمیان ترادف ہے مراد فہم کہیں گے اور اگر الفاظ زیادہ ہوں تو پھر الفاظ مرادفہ کہا جائے گا۔

تذکرہ: محققین کے ہاں ترادف کے متحقق ہونے کی چار شرطیں ہیں۔ (۱) معنی مطابقی میں اتحاد ہو اگر معنی تفسیمی میں اتحاد ہو تو ترادف نہیں ہوگا۔ (۲) دونوں لفظوں میں سے ہر لفظ افادہ معنی میں مستقل الدلالت ہو کسی ضم ضمیر کا محتاج نہ ہو (۳) ان لفظوں میں سے کسی لفظ کو دوسرے پر مقدم کرنا واجب نہ ہو۔ (۴) ان الفاظ کی وضع ایک جیسی ہو یعنی سب کی وضع نوعی ہو یا سب کی وضع شخصی ہو۔

وجہ تسمیہ: ترادف کا لغوی معنی ہے دو شخصوں کا ایک ہی مرکب پر سواری پر ہونا تو اسمیں الفاظ ترادف بمنزلہ اشخاص کے ہیں اور معنی واحد بمنزلہ مرکب واحد کے ہیں تو گویا کہ معنی واحد پر کئی الفاظ سوار ہیں۔

ترادف و ذالک واقع۔

صاحب سلم مسائل ترادف میں سے ایک مسئلہ میں ماحول الخیار کو بیان کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ آیا ترادف کا ہونا ممکن ہے یا نہیں۔ جس میں دو مذہب ہیں

جمہور کا مذہب یہ ہے کہ ترادف کا ہونا ممکن ہی نہیں بلکہ واقع اور موجود ہے اور **دوسرا مذہب** بعض کا یہ ہے کہ ترادف واقع نہیں اور جن الفاظ میں بظاہر ترادف نظر آتا ہے وہ حقیقت میں مترادف نہیں بلکہ وہ اختلاف الذات والصفة کی قبیل سے ہیں یعنی اسکی تاویل کی جائے گی کہ ایک لفظ نفس ذات کیلئے موضوع ہے اور دوسرا صفت کیلئے۔ مثلاً جس طرح انسان اور ناطق ان دونوں میں بظاہر ترادف نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں انسان نفس ذات کیلئے اور نفس اس

ذات کی صفت کیلئے موضوع ہے۔

دلیل المنکرین: اگر مترادف واقع ہو تو اس سے عبث اور لغوا لازم آئے گا اس لئے کہ الفاظ کی وضع سے مقصود افہام معنی ہوتا ہے اور افہام معنی کیلئے لفظ واحد کی وضع کافی ہے لہذا دوسرے لفظ کی وضع اس معنی کیلئے عبث اور لغو ہو جائے گی اور عبث اور لغو باطل ہے اس لئے کہ قول کے مطابق واضح الفاظ باری تعالیٰ ہیں اور وہ حکیم ہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة لہذا وہ لغو اور عبث کیسے ہو سکتا ہے۔

صاحب سلم: نے جمہور کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے بعض علماء کی دلیل کا جواب دیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ لفظ کی وضع صرف افہام معنی کیلئے ہو اور اسی میں منحصر ہو اس لئے کہ بسا اوقات لفظ کی وضع افہام معنی کیلئے نہیں ہوتی بلکہ لفظ کی وضع سے دیگر فوائد بھی مقصود ہوتے ہیں۔ جن میں سے صاحب سلم نے دو فائدے بیان کئے ہیں۔

پہلا فائدہ: تكثر المسائل یعنی توسع فی التعبير عن المقصود

دوسرا فائدہ: التيسر فی النظم والنثر۔

ترجمہ ولا یحب فیہ کل مقام الاخر وان کان من لغۃ۔

صاحب سلم ایک اور مسئلہ اختلافیہ میں ماہو المختار کو بیان کر رہے ہیں اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے مرادفین میں سے ایک کا دوسرے کے قائم مقام واقع ہونا درست ہے لیکن اختلاف اس بات میں ہے کہ مرادفین میں سے ایک مترادف کا کسی لفظ کے ساتھ مل کر استعمال صحیح ہو اس لفظ کے ساتھ دوسرے مرادف کا بھی مل کر استعمال صحیح ہونا ضروری ہے یا نہیں۔ اس میں دو مذہب ہیں پہلا مذہب کہ ضروری ہے یعنی ہر مقام میں۔ دوسرا مذہب امام رازی کا ہے کہ بالکل ضروری نہیں یعنی ہر مقام میں یہ لازم نہیں۔

صاحب سلم: نے امام رازی کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے امام رازی کے مذہب کی دلیل پیش کی کہ فان الصحیۃ الضم من العوارض۔

دلیل کا حاصل: یہ ہے کہ مترادفین میں سے کسی مرادف کی استعمال لفظ کے ساتھ مل کر صحیح

ہونا یہ اس کے عوارض میں سے ہے اور ترادف تو اتحاد بحسب المفہوم و المصادق کو کہتے ہیں نہ کہ اتحاد بحسب العوارض کو۔ اور نیز اتحاد بحسب المفہوم و المصادق بحسب العوارض کو مستلزم بھی نہیں جیسے لفظ صلی اور لفظ دعا دونوں مترادفین بمعنی واحد یعنی دعائے خیر کے ہیں۔ دونوں میں اتحاد فی المعنی ہے لیکن اس کے باوجود لفظ صلی کے عوارض میں سے ایک عارض یہ ہے کہ لفظ صلی کا علی جارہ کے ساتھ مل کر استعمال ہونا صحیح ہے لیکن بخلاف لفظ دعا کے کہ لفظ دعا کا علی کے ساتھ مل کر استعمال ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ اس سے خلاف مفروض لازم آتا ہے کہ جب دعا بصلہ الی کے ہو تو نفع کیلئے ہوتا ہے اور دعا خیر کے لئے آتا ہے۔ اور جب صلی ہو تو ضرر اور بدعاء کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن اس کا مترادف صلی بصلہ علی ہو تب بھی دعا خیر کے لئے آتا ہے جیسے **أَنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ**۔

ترادف: صاحب سلم نے اس مقام میں منہیہ لکھا جس میں ایک ترادف دوسرے مترادف کی جگہ ذکر کرنا صحیح ہے یا نہیں۔ اسکی چار صورتیں ہیں۔ (۱) قرآن مجید میں بالکل جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔ (۲) احادیث میں بعض کے ہاں جائز ہے بعض کے ہاں جائز نہیں جن کے ہاں جائز ہے انکے ہاں خلاف ادلی ہے اس لئے کہ روایت باللفظ ادلی ہے روایت بالمعنی سے۔ (۳) ایک لغت میں دوسری لغت کا لفظ ہم معنی لایا جائے یہ بھی واجب تو کجا جائز ہی نہیں۔ (۴) ایک لغت میں دوسرا لفظ ہم معنی فصیح لغت میں لانا یہ بھی واجب نہیں بسا اوقات جائز ہے اور بسا اوقات نا جائز ہے جیسے کہا جاتا ہے صلی علیہ۔ اس صل کی جگہ اس کا مترادف دعا لانا جائز نہیں بوجہ مذکور۔

ترادف **هل بین المفرد والمركب ترادف اختلف فیہ۔**

صاحب سلم متممات ترادف میں سے ایک تہ کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کیا مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہو سکتا ہے یا نہیں۔ تو صاحب سلم نے اس کا کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ بلکہ کہا کہ اس میں اختلاف ہے۔

سوال: ترادف تو وہاں ہوتا ہے جہاں معانی ایک ہوں اور یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد کا معنی اور

ہے مرکب کا معنی اور ہے جن میں ترادف کا احتمال ہی نہیں پیدا ہو سکتا اختلاف کیسے ہوا؟

جواب: کہ یہاں مطلق مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف مراد نہیں بلکہ مفرد سے مراد محدود اور معزف ہے۔ اور مرکب سے مراد محدود معزف ہے ان میں ترادف ہونے کا اختلاف ہے جیسے انسان اور حیوان ناطق کے درمیان عند البعض ترادف ہے اور عند البعض ترادف نہیں ہے۔

سوال: صاحب سلم نے باقل میں تو مسائل میں فیصلہ کرتے رہے یہاں پہ فیصلہ کیوں نہیں؟ اختلاف فیہ کہ کر کیوں جان چھڑائی ہے۔

جواب: یہاں فیصلہ کرنے کی ضرورت ہی نہیں اسی وجہ سے فیصلہ نہیں کیا۔ فیصلہ کی ضرورت اس لئے نہیں کہ یہ اختلاف لفظی اور اعتباری ہے جس طرح کہ جن لوگوں نے شرائط اربعہ کے علاوہ ترادف کیلئے ایک اور شرط خاص اعتبار کیا انکے ہاں ترادف نہیں اور جن لوگوں سے اس شرط کا اعتبار نہیں کیا انکے ہاں ترادف ہے اور وہ شرط خاص یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں میں اجمال اور تفصیل کا فرق نہ ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ معزف اور معزف میں فرق ہوتا ہے تو معتبرین شرط خاص کے ہاں ترادف نہیں ہوگا اور منکرین شرط خاص کے ہاں ترادف کا اعتبار ہوگا کہ مفرد اور مرکب کے درمیان ترادف ہوتا ہے۔

ترجمہ: والمرکب ان صح السکوت علیہ فتام۔

صاحب سلم مفرد کی مباحث سے فراغت کے بعد مرکب کو شروع کرتے ہیں۔

سوال: مفرد کی وہ تمام مباحث جو کتب نحو میں موجود ہیں صاحب سلم نے تھوڑی سی بحث کر کے ان تمام مباحث کو کیوں ترک کر دیا؟ اور مرکب کو شروع کر دیا ہے۔

جواب: اہل منطق الفاظ سے بحث نہیں کیا کرتے الفاظ سے بحث کرنا صرفیوں کا اور نحویوں کا کام ہے۔ یہ تو صرف معانی سے بحث کرتے ہیں۔ البتہ الفاظ سے بحث کرنا ضرورت کی بنا پر ہے اور قاعدہ ہے کہ الضرورة تقدر بقدر الضرورة تو جس قدر ضرورت تھی وہ بحث کر لی ہے باقی کو ترک کر دیا ہے۔ صاحب سلم اس عبارت میں مقصود بالذات مرکب کی اقسام اور بعد اور

اقسام ثانویہ کو بیان کرنا ہے اور مقصود بالجمع ایک عظیم اشکال کو بھی حل کرنا ہے۔

مرکب کی پہلی تقسیم: مرکب کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) مرکب تام (۲) مرکب ناقص

وجہ حصول: مرکب دو حال سے خالی نہیں اس پر محکم کا سکوت صحیح ہوگا یا نہیں پہلی صورت میں مرکب تام ہے دوسری صورت میں مرکب ناقص ہے۔ اس وجہ حصر سے تعریف بھی ہر ایک کی معلوم ہوگی۔ مرکب تام ایسے مرکب کو کہا جاتا ہے جس پر محکم کا سکوت صحیح ہو یعنی اہل لسان اس پر سکوت کو خطا قرار نہ دیں اور مرکب ناقص ایسے مرکب کو کہا جاتا ہے جس پر محکم کا سکوت صحیح نہ ہو یعنی اہل لسان اس پر سکوت کو خطا قرار دیں۔

سوال: اور مرکب تام کی تعریف جامع نہیں کیونکہ جب محکم ضرب زید کہے گا تو سامع کو تسلی نہیں ہوگی وہ سوال کر دے گا بھی زید نے کس کو مارا ہے۔ تو محکم کو بتانا پڑے گا تو سکوت کیسے درست ہو جائے گا حالانکہ ضرب زید تو مرکب تام ہے جب یہ مرکب تام کی تعریف سے نکل جائے گا تو مرکب ناقص کی تعریف میں داخل ہو جائے گا۔

جواب: سکوت درست ہونے سے مراد یہ ہے کہ محکم اپنی کلام میں مسند اور مسند الیہ کو ذکر کر دے اسی وجہ سے ہم نے یہ کہا کہ اہل لسان اس کے سکوت کو خطا قرار نہ دیں۔

نکۃ: خبر وقضیۃ ان قصد بہ الحکایت فانشاء۔

صاحب سلم مرکب کی اقسام ثانویہ بتا رہے ہیں کہ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) خبر اور قضیہ (۲) انشاء

وجہ حصول: مرکب تام دو حال سے خالی نہیں مرکب تام کے ذریعے کسی واقعہ کی حکایت مقصود ہو گیا نہیں اگر کسی واقعہ کی حکایت مقصود ہو تو یہ خبر اور قضیہ ہے اور اگر حکایت مقصود نہ ہو تو یہ انشاء ہے۔

تعریف: خبر اور قضیہ ایسے مرکب تام کو کہتے ہیں جسکے ذریعے کسی واقعہ اور نفس الامر سے حکایت اور نقل مقصود ہو۔ اور انشاء ایسے مرکب تام کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ سے کسی واقعہ نفس

الامر سے حکایت اور نقل مقصود نہ ہو۔ یعنی خبر میں پہلے محکی عنہ کا واقعہ نفس الامر میں ہونا ضروری ہے۔ خبر اس سے حکایت ہوتی ہے جب کہ انشاء میں نہیں۔ مثلاً کسی نے کہا زید قائم اب پہلے واقعہ نفس الامر میں محکی عنہ ہے۔ جس سے حکایت کی جارہی ہے اگر یہ حکایت اس محکی عنہ کے مطابق ہے تو خبر صادق ہے اور اگر مطابق نہیں تو یہ خبر کا فوب ہے۔ انشاء اور خبر کی مثال سمجھئے جیسے کسی نقاش نے ابتداء نقشہ بنایا ہوا سمیں نہ غلط ہو نیکا احتمال ہے اور نہ صحیح ہونے کا احتمال ہے یہ انشاء کی مثال ہے اور اگر نقاش نے کسی صورت کو دیکھ کر نقش بنایا ہے تو اسکے صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ہے یہ اس وقت کلام خبری کی مثال بن جائے گی۔

سوال: خبر کی مشہور تعریف ما یحتمل الصدق و الکذب سے صاحب سلم نے عدول کیوں کیا ہے؟
جواب: خبر کی مشہور تعریف پر دو سوال وارد ہوتے تھے جس سے بچنے کیلئے اس مشہور تعریف سے عدول کیا ہے؟

سوال اول: خبر کی یہ تعریف یعنی ما یحتمل الصدق و الکذب ان تمام قضایا کو شامل نہیں جن میں صدق یقینی ہو جیسے لا الہ الا اللہ اور اس طرح اجتماع النقیضین محال۔ السماء فوقنا اور اسی طرح ان قضایا کو بھی شامل نہیں جن میں کذب یقینی ہے جیسے اجتماع النقیضین ثابت۔ السماء تحتنا وغیرہ؟

جواب: ہماری مراد احتمال صدق و کذب سے یہ ہے کہ صدق و کذب کا احتمال ہو با لنظر الی نفس ہیئت الکلام قطع نظر کرتے ہوئے خصوصیت سے دلائل خارجیہ سے یعنی خبر خبر ہو سکی حیثیت سے صدق و کذب ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔

سوال ثانی: خبر اور قضیہ کی تعریف میں تعریف مشہور میں دور لازم آتا ہے کہ اخذ المحدود فی الحد کی خرابی لازم آتی ہے۔ کہ خبر کی تعریف میں صدق و کذب کا لفظ آیا ہے اور صدق کی تعریف ہے خبر کا واقعہ کے مطابق ہونا اور کذب کی تعریف ہے خبر کا واقعہ کے مطابق نہ ہونا اب تعریف یوں بن جائے گی الخبر ما یحتمل خبر المطابقة و غیر المطابقة۔ تو جو محدود

تھا اس کا ذکر حد میں آ گیا اسی کا نام دور ہے۔

جواب: صدق و کذب کی تعریف میں ہم خبر کا لفظ لاتے ہی نہیں بلکہ صدق کا معنی یوں کرتے

ہیں مطابقة الحکایة بالواقع اور کذب کا معنی کرتے ہیں عدم مطابقة الحکایة للواقع۔ یہ آپ کا سوال تب وارد ہوگا جب مطابقة الخیر للواقع کی خبر تعریف کی جائے اور عدم المطابقة الواقع کذب کی تعریف کی جائے۔

جواب ثانی: صدق اور کذب کی تعریف بدیہی ہے بیان کرنے کی ضرورت ہی نہیں لہذا خبر تو معرفت تو یقیناً موقوف ہوگی صدق و کذب پر لیکن صدق و کذب کی معرفت خبر پر موقوف نہیں ہوگی۔ جس سے دور لازم نہیں آئے گا۔ بہر حال چونکہ اس تعریف مشہور پر یہ سوالات وارد ہوتے تھے تو صاحب سلم اس سے بچتے ہوئے یہ تعریف کر ڈالی۔

ترجمہ: ومن ثم یوصف بالصدق و الکذب بالضرورة۔

صاحب سلم نے خبر کی تعریف پر تفریع کو بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ خبر کا احد الامرین کے ساتھ یعنی صدق یا کذب کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے کہ وہ خبر صادق ہوگی یا خبر کاذب ہوگی۔ اس لئے کہ خبر اسکو کہتے ہیں جس میں حکایت عن الواقع ہو اور یہ حکایت عن الواقع دو حال سے خالی نہیں کہ وہ واقع اور محکی عنہ کے مطابق ہوگی یا نہیں اگر محکی عنہ کے مطابق ہے تو یہ صدق ہے اور مطابق نہیں تو کذب ہے لہذا ایسا قطعاً نہیں ہو سکتا کہ خبر تو ہونہ تو وہ صدق کے ساتھ متصف ہو اور نہ ہی کذب کے ساتھ۔

ترجمہ: فقول القائل کلامی هذا کاذب۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس سوال کی دو تقریریں کی گئی ہیں اس لئے فشاء سوال میں دو چیزیں ہیں دو احتمال ہیں۔ (۱) خبر کی تعریف ہو ان قصد یہ الحکایت یا فشاء اعتراض ثمرہ تعریف خبر ہو تفریع علی الخبر ہو یعنی ومن ثم یوصف بالصدق و الکذب والی عبارت ہو۔

اشکال کی پہلی تقریر: فشاء اول کے لحاظ سے اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے خبر کی

تعریف یہی کہ اگر محکی عنہ سے حکایت کا قصد ہو تو یہ خبر ہے تو گویا حکایت اور شئی ہے اور محکی عنہ اور شئی ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ہوتا ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ قائل کا یہ قول جب کہ اس سے پہلے اس نے کوئی کلام نہ کی ہو کلامی حد اکاذب۔ اس میں محکی عنہ بھی ہے اور حکایت بھی یہی کلام ہے تو ان میں تغایر نہیں ہے۔

اشکال کی دوسری تقریر: جو نشاء ثانی کے لحاظ سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر خبر کا احد الامرین کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم ایک ایسی خبر پیش کرتے ہیں جو نہ صادق ہے اور نہ ہی کاذب ہے جس طرح کلامی ہذا کا ذب اگر اس کو صادق مانا جائے تو اس کا صدق کذب کو مستلزم ہے جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور باطل ہے اور اس کا کذب مستلزم ہے صدق کو باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے یعنی اس کو صادق ماننے سے اس کا صدق کذب کو کیسے مستلزم ہوتا ہے تو اس کا حاصل یہ ہے کہ کلامی ہذا کا ذب یہ قضیہ موجب ہے اور قضیہ موجب میں صدق کا معنی یہ ہوتا ہے کہ واقعہ نفس الامر میں محمول کا ثبوت ہو موضوع کیلئے اور اس کلام کا موضوع کلامی ہے اور محمول لفظ کاذب ہے۔ تو اس کا ثبوت ہوگا واقعہ نفس الامر میں موضوع کلامی کیلئے اور ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ موضوع جس کیلئے واقعہ نفس الامر میں کاذب کا ثبوت ہو تو وہ کاذب ہوتا ہے حالانکہ ہم نے اسے صادق فرض کیا تھا اور نکالا یہ کاذب اور اس کا صدق کذب کو مستلزم ہونے کی وجہ سے اجتماع نقیضین کو مستلزم ہے اور اجتماع نقیضین باطل ہے باقی رہا اس کا کذب صدق کو کیسے مستلزم ہے بیان ملازمہ یہ ہے کہ یہ قضیہ موجب ہے اور قضیہ موجب میں کذب کا معنی یہ ہوتا ہے کہ واقعہ نفس الامر میں محمول کا موضوع کیلئے ثبوت نہ ہو اب اگر اس کلام کو کاذب فرض کیا جائے تو اس کلام میں محمول کا انتفاء ہوگا موضوع سے واقعہ نفس الامر میں اور انتفاء محمول عن الموضوع یہ مستلزم ہوگا صادق کے ثبوت کو کیونکہ ارتقاء نقیضین محال اور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ کلام جس کے موضوع کیلئے واقعہ نفس الامر میں صادق کا مفہوم ثابت ہو تو وہ کلام صادق ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس کلام کو

کاذب فرض کیا تھا اور نکل آئی صادق کہ لہذا اس کا صدق کذب کو مستلزم اور اس کا کذب صدق کو مستلزم جو کہ محال اور باطل ہے اور قاعدہ ہے کہ مستلزم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا اب کا یہ کہنا کہ ہر خبر کا احد الامرین یعنی صدق کو کذب میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے اور یہ باطل ہے۔

سوال: لیسن بخبر لان الحکایہ من نفسہ غیر معقول۔

اس سوال مذکور کا جو جواب محقق دوانی نے دیا تھا صاحب سلم اس عبارت کو اس میں نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلامی حد کا کذب خبری نہیں۔ خبر اس لئے نہیں کہ اگر اس کو خبر قرار دیا جائے تو یہ حکایت تو ہے لیکن اس کا کھکی عنہ موجود نہیں لہذا اسی کو کھکی عنہ اور حکایت تسلیم کرنا پڑے گا جس سے لازم آئے گا حکایت اور کھکی عنہ کا اتحاد حالانکہ ان دونوں میں تغایر ہوا کرتا ہے۔

سوال: محقق دوانی پر یہ سوال ہوگا کہ جب یہ کلام خبر نہیں تو انشاء کے تحت داخل ہوگی حالانکہ انشاء کے اقسام میں سے یہ کوئی قسم نہیں نہ امر ہے نہ نفی ہے نہ تمنی ہے وغیرہ وغیرہ۔

جواب: عام طور پر جو انشاء کی جو اقسام بیان کی جاتی ہیں یہ اقسام مشہورہ ہیں ان کے علاوہ انشاء کے اور بھی اقسام ہیں جو ذکر نہیں کی جاتیں۔

قول: والحق انه بجمع اجزاء نه ما المحکی عنہ۔

صاحب سلم کو چونکہ محقق دوانی کا جواب پسند نہیں آیا اس لئے خود اس اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

سوال اول کا جواب: کہ اگر اس کلام کو خبر مانا جائے تو حکایت اور کھکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے

تغایر نہیں آتا اس کا جواب یہ ہے کہ کلامی ہذا کا کذب میں دو مرتبے ہیں۔

(۱) مرتبہ اجمال (۲) مرتبہ تفصیل۔

مرتبہ اجمالی کا مطلب یہ ہے کہ کلامی ہذا کا کذب موضوع اور محمول اور نسبت تینوں ملحوظ بلحاظ وحدانی ہوں یعنی تینوں کا اکٹھا لحاظ کیا جائے مرتبہ تفصیل کا مطلب یہ ہے کہ تینوں ملحوظ بلحاظات ملائے ہوں۔ یعنی موضوع کا الگ محمول کا الگ اور نسبت کا الگ لحاظ کیا جائے۔ اب ہم بھی کہتے

ہیں کہ درجہ اجمال محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں حکایت ہے تو حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اجمال و تفصیل کے لحاظ سے تغایر کا پایا جانا کافی ہے فائدہ اشکال بتقریر الاول۔

اشکال کسی تقریر و فلسفہ کا جواب : کہ اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اجتماع

نقیضین تب لازم آتا ہے جب کہ حکایت اور محکی عنہ کا اعتبار ایک ہی مرتبہ ہو حالانکہ ہم یہ کہتے ہیں یہ قول درجہ اجمال میں کاذب ہے اور درجہ تفصیل میں صادق ہے لہذا جس درجہ میں کاذب ہے اس درجہ میں صادق نہیں تو اجتماع نقیضین کیسے لازم آتا ہے لہذا دوسرا سوال بھی مندرجہ ہو گیا۔ یا رکھیں متن میں فالنسبت سے مراد یعنی یہی قول کلامی ہذا کاذب ہے یہ اطلاق الجز علی الکلی کی قبیل سے ہے۔

ترجمہ : ونظیر ذالک قولنا کل حمد لله محکی عنہا۔

صاحب سلم اس جواب مذکور کی تائید پیش کر رہے ہیں یعنی اس بات پر استدلال قائم کیا ہے کہ بنا بر مذہب محققین حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر فی الجملہ کافی ہوتا ہے تغایر ذاتی کا ہونا قطعاً ضروری نہیں جس سے محقق دوانی پر الزام بھی قائم کیا ہے۔ استدلال یہ ہے کہ محققین کا نظریہ ہے کہ محکی عنہ کہا جاتا ہے موضوع موجود فی نفسہ کا اس طور پر ہونا کہ اس سے حکایت بالعمول صحیح ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ کل حمد لله کا قول بھی موضوع یعنی حد کے افراد میں سے ایک فرد ہے لہذا کل حمد لله حکایت ہونے کے ساتھ ساتھ محکی عنہ بھی ہوا تو بظاہر حکایت اور محکی عنہ کا اتحاد لازم آتا ہے جس کا یہی جواب ہو گا کہ درجہ اجمال میں یہ قول محکی عنہ ہے اور درجہ تفصیل میں یہی قول حکایت ہے تو محکی عنہ اور حکایت کے درمیان تغایر ذاتی ہونا ضروری نہیں بلکہ تغایر فی الجملہ کافی ہے۔ بالکل ایسا ہی کلامی ہذا کاذب میں بھی اجمال و تفصیل کے اعتبار سے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر کا ہونا کافی ہے تو اس سے اجمال مذکور کی تائید بھی ہو گئی اور محقق دوانی پر الزام یوں قائم کیا جاسکتا ہے کہ اے محقق دوانی کل حمد لله آپ کے نزدیک بھی خبر ہے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اتحاد لازم آیا۔ اور یہاں پر

آپ بھی یہی جواب دیتے ہیں کہ اجمال و تفصیل کے لحاظ سے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان تغایر ہے اور اسی قدر تغایر کا ہونا کافی ہے۔ تو آپ کو چاہئے کہ آپ کلامی ہذا کا مذاب کو خبر تسلیم کرتے ہوئے حکایت اور محکی عنہ کے درمیان اجل و تفصیل کے لحاظ سے تغایر تسلیم کر لیں تو حاصل کلام یہ ہو کہ اے محقق صاحب آپ کا مکمل حمد للہ کو خبریت پر باقی رکھنا اور کلامی ہذا کا مذاب کو خبریت سے نکال کر انشائیت میں داخل کرنا یہ حکم ہے ترجیح بلا مرجح ہے۔

ملاحظہ

بعض حضرات نے محاکمہ کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر ہذا کے ذریعے مشارالہ کا قول مجمل ہو تو پھر تو صاحب سلم کا جواب صحیح ہے اور اگر ہذا کے ذریعے قول مفصل کی طرف اشارہ ہو تو پھر محقق صاحب کا جواب صحیح ہے۔

حکمہ فتاامل فائنه جزر اصم۔

صاحب سلم نے مباحث کثیرہ کی طرف اشارہ کیا ہے جن کی تفصیل شروحات میں دیکھ لیجئے۔

حکمہ والا فانشاء۔

صاحب سلم نے انشاء کی چند اقسام کو بیان کیا ہے لیکن انکی طرف توجہ اس لئے نہیں کی جاتی کہ مقاصد کا ان اقسام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔

حکمہ منه تقييدى امتزاجى وغيره۔

صاحب سلم نے مرکب ناقص کی اقسام کو ذکر کیا ہے۔ (۱) تقييدى کہ جزء آخر جزء اول کیلئے قید ہے جیسے رجل عالم وغيره۔ (۲) امتزاجى یعنی جزء آخر جزء اول کیلئے قید نہ بنے آپس میں امتزاجى تعلق ہو جیسے بعسک وغيره۔ ان دو کے علاوہ یعنی جو نہ مرکب ناقص تقييدى ہونہ امتزاجى ہو جیسے فى الدار۔

سوال

آپ نے مرکب اضافى کو ذکر نہیں کیا حالانکہ وہ بھی تو مرکب ناقص ہے۔

جواب

بعض حضرت نے اس کو مرکب تقييدى میں داخل کیا ہے بعض نے اس کو امتزاجى میں داخل کیا ہے جنہوں نے جزء آخر میں یعنی مضاف الیہ میں جزء اول کیلئے قید سمجھا ہوا انہوں نے

مرکب عقیدہ کی میں داخل کر دیا اور جنہوں نے ایسا نہیں سمجھا بلکہ ان کا آپس میں امتزاج ہونا منع ہے انہوں نے اس کو مرکب امتزاجی میں داخل مانا ہے اسی وجہ سے اسکے الگ ذکر کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

توبہ المفہوم ان جوز العقل لکثرہ فکلی ممتنع

صاحب سلم نے دلالت اور الفاظ کی بحث جو بمنزل مقدمہ کے تھی اس سے فارغ ہونے کے بعد مقصود کو بیان کر رہے ہیں اور وہ مقصود موصل ہے۔ پھر موصل کی دو قسمیں ہیں موصل قریب موصل بعید۔ موصل قریب جیسے حد اور رسم انکو موصل قریب اس لیے کہتے ہیں کہ یہ بالفعل مطلوب تک پہنچاتے ہیں اور کلیات خمسہ کو موصل بعید اس لئے کہتے ہیں کہ یہ مطلوب تک بالقوہ موصل ہیں۔

سوال: صاحب سلم نے موصل بعید یعنی کلیات خمسہ کی بحث کو موصل قریب پر کیوں مقدم کیا؟
جواب: موصل بعید جزء ہے موصل قریب کا اور جزء کل سے مقدم ہوتا ہے۔ تو اسکو وضع میں یعنی ذکر میں بھی مقدم کر دیا تاکہ وضع طبع کے موافق ہوا جائے۔

سوال: صاحب سلم نے مفہوم کی تعریف نہیں کی بلکہ تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ تقسیم شروع ہوتی ہے تعریف کے بعد اس لئے مصنف کو چاہیے تھا پہلے مفہوم کی تعریف کرتے بعد میں تقسیم کرتے۔

جواب: مفہوم کی تعریف کو شہرت پر اکتفاء کرتے ہوئے چھوڑ دیا مفہوم کی تعریف یہ ہے کہ ما حصل فی العقل کہ مفہوم ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کی شان میں سے ہو حصول فی الذہن ہونا عام ازیں کہ حصول فی الذہن ہو یا نہ ہو مفہوم کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) کلی (۲) جزئی۔

وجہ حصہ: مفہوم دو حال سے خالی نہیں تو اسکے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس میں تکرر کو جائز قرار دے گا یا نہیں۔ اگر جائز قرار دے تو یہ کلی ہے اور اگر جزء نہ قرار دیں تو جزئی ہے اس وجہ حصر سے ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہو گئی۔ کلی وہ مفہوم ہے جس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اس تکرر کو جائز قرار دے۔ یعنی کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار دے۔ اور جزئی ایسے مفہوم کو کہا

جاتا ہے کہ اس کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اسمیں تکلف کو جائز قرار نہ دے یعنی کثیرین پر صادق آنے کو جائز قرار نہ دے۔ یہاں پر چند باتیں سمجھنی ہیں۔ (۱) مفہوم کا کیا معنی ہے اور یہاں پر کونسا معنی مراد ہے۔ (۲) لفظ مفہوم لانے میں کیا اشارہ ہے۔ (۳) ماتن صاحب سلم نے جواز العقل کہا فرض العقل کیوں نہیں کیا اسکی کیا وجہ ہے۔ (۴) تکلف کا کونسا معنی مراد ہے یہاں پر (۵) من حیث تصور لانے سے کیا اشارہ ہے۔

پہلی بات: مفہوم کا معنی: مفہوم کا لغوی معنی ہے سمجھا ہوا اور اصطلاحی معنی دو ہیں

(۱) ما حصل فی العقل جو شئی عقل میں حاصل ہو۔ (۲) الصورة الحاصلة من الشئی عند العقل تعریف اول میں حصول بمعنی تحصیل ہے اور تحصیل عام ہے خواہ بالواسطہ ہو یا بالواسطہ گویا کہ پہلی تعریف مفہوم کی علم حصولی کو بھی شامل ہے علم حضوری کو بھی شامل ہے۔ اس وجہ سے کہ علم حضوری بلا واسطہ ہوتا ہے علم حصولی صورتہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اور تعریف ثانی صرف علم حصولی پر صادق آئے گی علم حضوری پر نہیں اس لئے کہ یہاں پر صورتہ کا واسطہ ہے باقی رہی یہ بات کہ یہاں کونسا معنی مراد ہے یہاں پر مفہوم کا یہ ثانی معنی مراد ہے نہ کہ اول اس لئے کہ اگر یہاں پر اگر معنی اول مراد لیا جائے تو لازم آئے گا علم حضوری کا بھی کلیت اور جزئیت کے ساتھ متصف ہونا حالانکہ ذات باری تعالیٰ کا علم علم حضوری ہے۔ نہ وہ کلی ہوتا ہے اور نہ جزئی اسی وجہ سے یہاں معنی ثانی مراد ہے۔

دوسری بات: کہ مفہوم سے صاحب سلم نے کس بات کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ صاحب سلم نے لفظ مفہوم کو مقسم بنا کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ کلی ہونا اور جزئی ہونا اولاً بالذات مفہوم اور معنی کی صفت ہے ثانیاً بالعرض لفظ کی صفت ہے۔

سوال: مفہوم، معنی، مدلول تینوں متحد المعنی ہیں پھر اسکی کیا وجہ ہے کہ صاحب سلم نے کلی جزئی کا مقسم بنایا ہے معنی اور مدلول کو کیوں نہیں بنایا؟

جواب: ان تینوں میں فرق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو عقل میں حاصل ہو اس حیثیت سے کہ

لفظ نے اس پر دلالت کی ہے یہ مدلول ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ سے مقصود ہے اس کا نام رکھا جاتا ہے معنی ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ عقل میں حاصل ہے عام ازیں کہ لفظ اس پر دلالت کرے یا نہ کرے اور یا وہ اس لفظ سے مقصود ہو یا نہ ہو اس کا نام رکھا جاتا ہے مفہوم اور کلی جزئی کا مقسم اسی مفہوم کو اس لئے بنایا گیا ہے کہ کلی اور جزئی معنی کی قسمیں ہیں من حیث الحصول فی العقل۔ دوسری وجہ یہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ یہ اعتبار ثالث حیثیت ثالث عام ہے نسبت اعتبار اول اور اعتبار ثانی کے تو اس عموم کی وجہ سے اسی کو مقسم بنانا بہتر ہے اور لائق تھا۔

تیسری بات: کہ صاحب سلم نے جواز عقل کا لفظ ذکر کیا ہے؟ فرض کو کیوں ذکر نہیں کیا؟

جواب: ایک اعتراض سے بچنے کیلئے وہ اعتراض یہ ہوتا تھا کہ کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں کہ جزئی بھی کلی کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہے اس لئے کہ لفظ فرض جس طرح تجویز عقلی کو شامل ہے اسی طرح تفسیر محض کو بھی شامل ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جزئی کا صدق کثیرین پر عقل اس کو فرض کر سکتا ہے اس لئے کہ فرض محال محال نہیں ہوتا اس لئے مصنف نے لفظ فرض سے عدول کر کے تجویز کو ذکر کیا ہے تاکہ جزئی کلی کی تعریف میں داخل نہ ہو۔

چوتھی بات: کلی ہونے کا مدار تکثر پر ہے اور تکثر کے دو معنی ہیں۔

(۱) تکثر افرادی (۲) تکثر اجزائی۔ یہاں پر تکثر سے مراد تکثر بحسب الافراد والاشخاص ہے تکثر بحسب الاجزاء نہیں۔ اس لئے کہ تکثر اجزائی تو جزئیات میں پائے جاتے ہیں جس طرح بکری کو ذبح کر دیا جائے اور اسکی بوٹیاں بنا دی جائیں تو یہ جزئی ہے تو اس میں تکثر بحسب الاجزاء موجود ہے اور تکثر کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔

(۱) صدق علی کثیرین (۲) مطابقتہ للكثیرین۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اور کثیرین کے درمیان ایسی مناسبت مخصوصہ ہو جو اسکے اور نوع آخر کے درمیان قطعاً نہ پائی جائے۔ ان تفسیرین میں سے تفسیر ثانی عام ہے تفسیر اول سے اس لئے کہ یہ صدق علی کثیرین کو بھی شامل ہے اور کاشف للكثیرین کو شامل ہے۔ بخلاف تفسیر اول کے کہ وہ صادق علی کثیرین کو تو شامل ہے

لیکن کاشف للکثیرین کو شامل نہیں۔

پانچویں بات: من حیث تصورہ اس کا عموماً مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ محض مفہوم کے تصور ہونے کا لحاظ کیا جائے۔ دوسری جہت مثلاً کسی خارج یا برہان کا لحاظ نہ کیا جائے ورنہ لازم آئے گا کلیات عرضی کا کلی سے خارج ہونا اور اس طرح ان کلیات کا جن کا خارج میں فرد واحد ہے ان کا بھی کلی کی تعریف سے خارج ہونا لیکن فاضل شارح نے من حیث تصورہ کا مطلب یہ بیان کیا کہ کلی میں کثرت کو جائز رکھنا اور جزئی میں کثرت کو جائز رکھنے کا امتناع اس کا دارو مدار تصور اور ادراک پر ہے۔ معلوم پر اس کا دارو مدار نہیں یعنی فاضل شارح کا مقصد یہ ہے کہ کلیت اور جزئیت جو معلوم کی شکل میں ہیں معلوم کے انکے ساتھ متصف ہو نہ کیا دارو مدار ادراک پر ہے معلوم پر نہیں اگر ادراک بالحواس ہو تو کہا جائے یہ جزئی ہے اگر بغیر حواس ہو تو یہ کلی ہوگی۔

سوال: جزئی کی تعریف پر یہ سوال ہوتا ہے کہ عقل تو زید میں بھی تکثر کو جائز قرار دیتا ہے اجزاء اور اعضاء کے لحاظ سے حالانکہ زید جزئی ہے؟

جواب: تکثر کی دو قسمیں ہیں تکثر افرادی اور تکثر اجزائی ہم نے جوئی کی ہے وہ تکثر بحسب الافراد کی ہے نہ کہ تکثر بحسب الاجزاء کی۔ اور جزئی کے اندر جو تکثر موجود ہے وہ تکثر بحسب الاجزاء ہے لہذا جس تکثر کی جزئی کی تعریف سے نفی کی گئی ہے وہ موجود نہیں اور جو تکثر موجود ہے اسکی نفی نہیں کی گئی۔

سوال: صاحب سلم نے بیان تقسیم میں کلی کو مقدم کیا ہے جزئی پر حالانکہ جزئی کا مفہوم عدمی ہے اور کلی کا مفہوم وجودی ہے اور ممکنات میں تو عدم وجود پر مقدم ہوا کرتا ہے تو چاہیے تھا کہ جزئی کو مقدم کیا جاتا؟

جواب: چونکہ مقصود فی حد الفہم کلی ہے جزئی نہیں تو اس مقصود ہونیکے وجہ سے کلی کو جزئی پر مقدم کر دیا ہے۔

نہ ممتنع کالکلیات الواجب والممكن۔

صاحب سلم کلی کے افرادہ خارجیہ کے لحاظ سے بعض اقسام کو بیان کیا ہے۔ کلی کی دو قسمیں ہیں

(۱) ممنوع الافراد (۲) غیر ممنوع الافراد - ممنوع الافراد کی مثال جیسے کلیات فرضیہ یعنی شریک باری تعالیٰ اور اجتماع نقیضین اور لاشی و غیرہ۔ اور غیر ممنوع الافراد کی پھر دو قسمیں ہیں۔
 (۱) ضروری الافراد (۲) غیر ضروری الافراد - ضروری الافراد جیسے واجب اور غیر ضروری الافراد جیسے ممکن۔ صاحب سلم نے بنا بر اختصار صرف دو قسموں کو بیان کیا ہے لیکن اس کی تفصیل یہ ہے کہ کلی اپنے افراد خارجیہ کے اعتبار سے یعنی اپنے افراد کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے چھ قسمیں ہیں۔

وجہ حصر: کلی دو حال سے خالی نہیں اس کے افراد کا خارج میں پایا جانا متع ہوگا یا غیر ممنوع اگر ممنوع ہو تو پہلا قسم جیسے شریک باری تعالیٰ اور لاشی اور لاموجود اور اگر افراد کا خارج پایا جانا ممنوع نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اس کے افراد خارج میں پائے جائیں گے یا نہیں۔ اگر افراد خارج میں نہ پائے جائیں تو یہ دوسرا قسم جیسے عنقاء پرندہ اور جبل الیا قوت اور اگر افراد خارج میں پائے جائیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں افراد کثیرہ پایا جائے یا صرف ایک فرد پایا جائے گا۔ تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ وہ مع امکان الغیر ہوگا یا مع امتناع الغیر ہوگا اگر مع امکان الغیر ہو تو یہ تیسرا قسم جیسے شمس اور اگر مع امتناع الغیر ہو تو یہ چوتھا قسم جیسے واجب الوجود اور اگر افراد کثیرہ پائے جائیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ افراد متناہی ہونگے یا غیر متناہی اگر افراد متناہی ہوں تو یہ پانچواں قسم جیسے کو اکب سیارہ جو کہ سات ہیں اور اگر افراد کثرہ غیر متناہی ہوں تو یہ چھٹا قسم جیسے معلومات باری تعالیٰ۔

نتیجہ والا فجزئی ای ان لم یجوز۔۔۔۔۔ تصورہ فجزئی۔

اس تعریف کے مطابق کلی ملکہ بن گئی ہے اور جزئی عدم بن گئی ہے اور بعض نے کہا کہ کلی اور جزئی میں سے جزئی ملکہ ہے اور کلی عدم ہے اور اس طرح کہ مفہوم دو حال سے خالی نہیں وہ حدیث پر مشتمل ہوگا یا حدیث پر مشتمل نہیں ہوگا اگر حدیث پر مشتمل ہو تو یہ جزئی ہے اگر حدیث پر مشتمل نہ ہو تو وہ کلی ہے تو اس تعریف کے مطابق جزئی ملکہ بن گئی اور کلی عدم بن گئی۔

حصہ نمحسوس الطفل فی مبداء الولادة۔

صاحب سلم کلی جزئی کی تعریف پر مشہور نقوض ثلاث اعتراضات ثلاثہ میں سے نقض اول کو نقل کر رہے ہیں

سوال اول: کی تقریر کہ جب بچہ انتہائی چھوٹا ہو تو اسکی حس مشترک ناقص ہوتی ہے وہ خارج سے

صورۃ معینہ کا اخذ نہیں کرتا بلکہ صورۃ غیر معینہ کا اخذ کرتا ہے مثلاً باپ کی صورت کو اس طور پر اخذ

نہیں کرتا کہ وہ غیر اب سے ممتاز ہو اس طرح ماں کی صورت کو اس طور پر اخذ نہیں کرتا وہ غیر ام

سے ممتاز ہو بلکہ وہ صورت رجل ما اور صورت ام ما کا اخذ کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اسکے

سامنے غیر اب آجائے تو اسکی طرف ایسے مائل ہوگا جیسے باپ کی طرف اور اسی طرح اگر اسکے

سامنے غیر ام آجائے تو اسکی طرف بھی ایسے ہی میلان کرتا ہے جس طرح ماں کی طرف ہوتا

ہے۔ اب سوال کا حاصل یہ ہے کہ بچہ مبداء ولادت میں اسکے خیال میں ماں کی صورت حاصل

ہوتی ہے جو صورت یقیناً جزئی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ حسی معین شخص جزئی سے ماخوذ ہوتی

ہے لیکن اس صورۃ حاصل فی الخیال کہ صالح الاشتراک بین الکثیرین ہونیکے وجہ سے اس پر کلی کی

تعریف صادق آتی ہے اس طرح کہ جب وہ بچہ ماں کی صورۃ دیکھتا ہے تو اسکی طرف لپکتا ہے

اسکے سامنے دوسری عورت آتی ہے تو وہ ماں کی صورت اس پر منطبق کرتا ہے پھر تیسری صورت

آتی ہے تو بھی ماں کی صورت اس پر منطبق کرتا ہے تو یہ بچہ ہر عورت کو اپنی ماں سمجھتا ہے لہذا جزئی

کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف مانع نہ ہوئی۔

حصہ وشیخ ضعیف البصر۔

یہاں پر دو نسخے ہیں ایک نسخہ میں لفظ شیخ ہے اور دوسرے نسخہ میں شیخ ہے اگر لفظ شیخ ہو تو اس کا

عطف محسوس پر ہوگا۔ اور اگر لفظ شیخ ہو تو اس کا عطف ہوگا طفل پر تو محسوس کا تعلق اس کے ساتھ

بواسطہ عطف کے ہوگا۔ عبارت یوں ہوگی محسوس شیخ ضعیف البصر اس عبارت میں

صاحب سلم نے نقض ثانی کو ذکر کیا ہے تقریر یہ ہے کہ جب شیخ ضعیف البصر کو کوئی چیز دور سے

دکھائی دے تو چیز کو صورت ذہن میں حاصل ہوتی ہے اور وہ یقیناً جزئی ہے اس لئے کہ وہ حسی معین

شخص جزئی سے ماخوذ ہوتی ہے لیکن باوجود جزئی ہونے کے صالح لاشتراک بین الکثیرین ہے چنانچہ وہ کبھی کہتا ہے کہ زید ہے کبھی کہتا ہے کہ عمرو ہے کبھی کہتا ہے یہ خالد ہے یہ صورت جزئیہ متعدد افراد پر صادق آرہی ہے لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ رہی اور کلی کی تعریف مانع نہ رہی۔

نکۃ والصورة الخيالية من البيضة المعينة۔

صاحب سلم نقض ثالث کو ذکر کر رہے ہیں۔

سوال ثالث کی تقریر: یہ ہے کہ ایک شخص کے سامنے ایک معین اٹھ رکھ دیا جائے اس اٹھ کے صورت اسکے خیال میں آجائے گی تو یہ صورت خیالیہ من البيضة المعينة شئی معین شخص سے ماخوذ ہونگی وجہ سے یقیناً جزئی ہے۔ لیکن کلی کی تعریف اس پر صادق آرہی ہے اس لئے کہ اس صورت خیالیہ بیضات تشابہات پر صادق آتی ہے کیونکہ عند الحس تمام بیضات میں کوئی خاص امتیاز نہیں ہوتا اس عدم امتیاز کی وجہ سے بیضہ معینہ کی صورت خیالیہ جزئیہ ہونے کے باوجود صالح لاشتراک بین الکثیرین ہے اور کثیرین پر صادق آتی ہے کہ ایک اٹھ کو ہٹا کر دوسرا رکھ دیا جائے اور دوسرے کو ہٹا کر تیسرا رکھ دیا جائے تیسرے کو ہٹا کر چوتھا رکھ دیا جائے وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ صورت خیالیہ جو پہلے اٹھ سے ماخوذ تھی ان سب پر صادق آتی ہے لہذا جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوئی۔

نکۃ کلھا جزئیات لان شئی منها فهو المراد ههنا۔

صاحب سلم نے ان نقوض ثلاثہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکلف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تکلف بحسب الاجتماع (۲) تکلف بحسب البدلیت۔ کلی کی تعریف میں جو تکلف معتبر ہے وہ تکلف بحسب الاجتماع ہے یعنی کلی کا صدق علی کثیرین پر علی سبیل الاجتماع ہو بیک وقت ہو مثلاً انسان ایک کلی ہے گویا کہ بیک وقت زید، عمرو، بکر، خالد سب پر اور سکے جتنے بھی افراد ہیں ان پر صادق آرہی ہے اور نقوض ثلاثہ اعتراضات ثلاثہ میں جو تکلف ہے وہ علی سبیل البدلیت ہے یعنی ہر فرد پر صادق ہے لیکن یکے بعد دیگرے وہ بچہ بیک وقت تمام عورتوں کو ماں نہیں سمجھتا اور ایسی

بڑھا شخص ضعیف البصر بیک وقت ایک ہی جزئی کو زید، عمرو، بکر، وغیرہ نہیں کہتے۔ اور ایسے ہی ایک انڈے کی صورت خیالیہ کو بیک وقت تمام انڈوں پر منطبق نہیں کرتا۔ تو خلاصہ جواب یہ ہوا کہ جو کلی کی تعریف میں تکرر علی سبیل الاجتماع ہے وہ علی سبیل البدلیت ہے وہ اسکی جزئی کی تعریف سے نفی نہیں کی گئی لہذا جس تکرر پایا جاتا ہے وہ تکرر علی سبیل البدلیت ہے وہ پایا نہیں جاتا اور جو پایا جاتا ہے اس کی نفی نہیں کی گئی تو جزئی کی تعریف جامع ہو گئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو گئی۔

ترجمہ و ہمناشک مشہور فہوان الصورة تكثر۔

صاحب سلم نے ہمناشک سے فان التحقیق تک کلی کی تعریف پر وارد ہونے والے شک کے مشہور کو بیان کیا ہے۔ اور فان التحقیق سے لیکر و منہنا تک شک مشہور جس مقدمہ پر موقوف تھا اس مقدمہ کو بیان کیا اس لئے اولاً مقدمہ کو سمجھ لینا ضروری ہے بعد میں شک مشہور کی تقریر کو معلوم کرنا چاہئے وہ مقدمہ یہ ہے۔

مقدمہ : کہ متکلمین کے سوا تمام حکماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ شئی کے دو وجود ہوتے ہیں۔ (۱) وجود خارجی (۲) وجود ذہنی۔ وجود خارجی وہ ہوتا ہے جس پر آثار خارجیہ مرتب ہوں اور اس وجود خارجی کو وجود یعنی اور وجود اصلی بھی کہا جاتا ہے اور وجود ذہنی وہ ہے کہ جس پر آثار ذہنیہ کا ترتب آثار خارجیہ مرتب نہ ہو اور حکماء وجود ذہنی کو تسلیم کرتے ہیں لیکن کیفیت میں اختلاف ہے کہ وجود ذہنی کی کیفیت کیا ہے۔ محققین حکماء کا مذہب یہ ہے کہ حصول الاشیاء بانفسہا یعنی مشخصات خارجیہ کے حذف کرنے کے بعد یعنی اسی شئی کا حصول ذہن میں ہوتا ہے اور یہ حقیقت کے اعتبار سے شئی خارجی کے ساتھ متحد ہوتی ہے حاصل شدہ صورت اور شئی خارجی دونوں کی حقیقت ایک ہوتی ہے بعض حکماء کا مذہب یہ ہے کہ حصول الاشیاء فی الذہن باشبہا و امثالہا۔ یعنی شئی خارجی کا حصول ذہن میں نہیں بلکہ شئی خارجی کی مثل کا ذہن میں حصول ہونا جس کی حقیقت شئی خارجی کی حقیقت کے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ یعنی اگر بالفرض وہ

مثال اور شرح خارج میں پائی جائے تو اسکی حقیقت شئی خارجی کی حقیقت کے مغایر ہوگی ان میں سے راجح مذہب محققین علماء کا ہے اس لئے کہ اگر حصول الاشیاء با شبہا ہوا تو تسلیم کیا جائے درحقیقت وجود ذہنی کا انکار کرنا لازم آتا ہے اس لئے کہ جب شئی خارجی کی مثل کا ذہن میں حصول ہوگا تو قاعدہ مشہورہ ہے کہ مثل الشئی غیر الشئی ہوتی ہے۔ کہ شئی خارجی کا ذہن میں حصول نہ ہوا تو شئی خارجی کا وجود ذہنی نہ ہوا حالانکہ مدعی یہ تھا کہ بعینہ شئی خارجی کے دو وجود ہیں لہذا یہ تسلیم کرنا پرے گا کہ حصول الاشیاء با نفسہا حق۔

شک مشہور کی تقریر : یہ ہے کہ مثلاً جب زید کا ایک جماعت نے تصور کیا تو سب کے اذہان میں زید کی صورت حاصل ہوگی اور یہ صورت ذہنیہ بعینہ زید کی صورت خارجیہ ہے اس لئے کہ ابھی ہم بتا چکے ہیں حصول الاشیاء با نفسہا حق اور زید کی صورت خارجیہ کا ہر صورت ذہنیہ پر صدق ہوگا حالانکہ زید کی صورت خارجیہ شئی معینہ شخص سے ماخوذ ہوئیگی وجہ سے یقیناً جزئی ہے جب کہ صورت ذہنیہ متعدد ہیں۔ جب صورت خارجیہ کا ہر صورت ذہنیہ پر صدق ہوگا تو یہ صدق علیٰ کثیرین ہے تو زید کی صورت خارجیہ پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی اور ایسے ہی زید کی صورت ذہنیہ متعددہ میں سے ہر صورت ذہنیہ جزئی ہے لیکن ہر صورت ذہنیہ باقی صورت ذہنیہ متعددہ پر صادق آتی ہے اس لئے کہ یہ صورت ذہنیہ کا صورت خارجیہ کے ساتھ اتحاد ہے اور صورت خارجیہ کا تمام صورت ذہنیہ کے ساتھ اتحاد ہے لہذا زید کی صورت ذہنیہ کا باقی تمام صورت ذہنیہ کے ساتھ اتحاد ہوا اور قاعدہ ہے کہ متحد المتحد متحد۔ جس کی بنا پر زید کی صورت ذہنیہ کا باقی صورت ذہنیہ متعددہ پر بھی صدق ہوا لہذا زید کی ہر صورت ذہنیہ پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے حالانکہ زید کی یہ صورت ذہنیہ بھی صورت خارجیہ کی طرح جزئی ہے تو جزئی کی تعریف جامع نہ ہوئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوئی۔ یہ بالکل ایسے ہے کہ جب کسی چراغ کے چاروں طرف آئینے رکھے ہوئے ہوں تو تمام آئینوں میں چراغ کا عکس پڑ جاتا ہے اور ایک چراغ کی متعدد صورتیں ان تمام مختلف اور متعدد آئینوں میں حاصل

ہو جاتی ہیں تو چراغ بمنزلہ زید کی صورت خارجیہ کے ہے اور اسکے متعدد عکس حاصل فی المرآۃ المتعدده بمنزلہ صورت ذنیہ کے ہیں اور ہر عکس پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ بیجنہ اس چراغ کا عکس ہے اسی طرح زید کی متعدد صورت ذنیہ حاصل فی الاذان میں سے ہر صورت ذنیہ پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ بیجنہ صورت زید ہے اسی کو تو صدق علی کثیرین کہتے ہیں۔ لہذا جزئی کی تعریف جامع ہوئی اور کلی کی تعریف مانع ہوئی اور صاحب سلم نے اس مسئلہ کو بیان کیا ومن ھلھنا یستین کون الجزئی الحقیقی محمولاً و هو الحق۔ جزئی حقیقی کے محمول واقع ہونے یا نہ ہونے میں اختلاف ہے میر سید صاحب کے نزدیک جزئی حقیقی محمول واقع نہیں ہو سکتی اور محقق دوانی کا مذہب یہ ہے کہ یہ جزئی حقیقی محمول واقع ہو سکتی ہے۔

میر سید صاحب کی دلیل: کہ اگر جزئی محمول واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں کلی پر محمول ہوگی یا جزئی پر اگر کلی پر محمول ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اپنی کلی پر محمول ہوگی یا غیر کی کلی پر اگر اپنی کلی پر محمول ہو تو اس صورت میں لازم آئے گا اصلی الوجود کا ظلی الوجود پر محمول ہونا جو کہ باطل ہے اگر غیر پر محمول ہو تو بوجہ عدم اتحاد کے حمل باطل ہے اس لئے کہ حمل کے اندر یہ ضروری ہے کہ مفہوم کے اعتبار سے تغایر ہو اور وجود کے اعتبار سے اتحاد ہو اور اگر جزئی پر محمول ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں کہ اپنے نفس پر محمول ہوگی یا غیر پر اگر اپنے نفس پر محمول ہو تو یہ حمل مفید نہیں اور اگر غیر پر محمول ہو تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ الجزئیات کلھا متبائنات۔ اور یہ بھی قاعدہ مسلم ہے کہ حمل المتباین علی لمباین باطل۔ تو اس تغایر محض کی وجہ سے حمل باطل ہوگا اس لئے کہ حمل کے لئے اتحاد ضروری ہے لہذا جب ان شقوق اربعہ کا بطلان ثابت ہوا تو یہ بھی ہو گیا کہ جزئی محمول واقع نہیں ہو سکتی۔

محقق صاحب کی دلیل اول: کہ ہذا زید کا قول بالاتفاق صحیح ہے جس میں جزئی محمول واقع ہو رہی ہے اور اس میں تاویل کرنا کہ ہذا مسفی بزیدیہ تکلف ہے۔

دوسری دلیل: شیخ فارابی نے اپنی کتاب مدخل الاوساط میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ

حمل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) حمل الجزئی علی الجزئی مثال هذا الكتاب هو هذا الضاحك اس میں هذا الضاحك موضوع ہے اور هذا الكتاب محمول ہے اور ان میں اتحاد بھی ہے اور تغایر بھی ہے اور حمل کا معنی جو کہ نحو من الانحاء اتحاد ہے اور نحو من الانحاء تغایر ہے کہ اتحاد تو اس طرح ہے کہ ان دونوں کا مصداق ایک ہے اور تغایر یہ ہے کہ وصف محکم اور وصف کتابت میں تغایر ہے۔ (۲) حمل الکلی علی الکلی (۳) حمل الجزئی علی الکلی جیسے بعض الانسان زید (۴) حمل الکلی علی الجزئی جیسے زید انسان تو شیخ فارابی کے اس قول اور تصریح سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ حقیقی محمول واقع ہو سکتے ہیں لہذا لاحالہ میر سید صاحب کی کلام میں جو انکار ہے اس کی تاویل کرنی پڑے گی۔ کہ میر صاحب کا مقصد یہ ہے کہ جزئی حقیقی محمول مکمل متعارف نہیں ہو سکتا اور یہ بالکل صحیح ہے اس لئے کہ حمل متعارف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ موضوع محمول کے افراد میں سے کوئی فرد ہو جیسے الانسان نوع یا موضوع اور محمول میں ایک کا جو شئی فرد ہو وہی شئی آخر کا بھی فرد ہو جیسے الانسان حیوان اس توجیہ کے مطابق میر سید صاحب اور محقق صاحب کے درمیان کوئی اختلاف حقیقی کے درمیان نہیں رہتا۔ بہر حال صاحب سلم نے محقق دوانی کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا جزئی حقیقی محمول واقع ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ محکم مشہور کی تقریر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ زید کی صورت خارجیہ کا صورت ذہنیہ پر صدق اور حمل ہے حالانکہ زید کی صورت خارجیہ جزئی حقیقی ہے لہذا جزئی حقیقی محمول واقع ہونے کا قول صحیح ہے۔

نتیجہ: حکماء اور متکلمین کا اختلاف ہے وجود ذہنی کے بارے میں متکلمین انکار کرتے ہیں اور حکماء اس وجود ظنی کو تسلیم کرتے ہیں۔

متکلمین کی دلیل: یہ ہے کہ اگر اشیاء کا تصور اس کے وجود فی الذہن کا تقاضا کرے تو حرارت اور برودت کے تصور کے وقت ذہن کا حار اور بارد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ حار وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ حرارت قائم ہو جب حرارت ذہن میں پائی جائے گی تو ذہن کے

ساتھ قائم ہوگی تو ذہن کا حاز ہونا لازم آئے گا اس طرح بار بار وہ ہے جس کے ساتھ برودت قائم ہو جب برودت ذہن میں پائی جائے گی تو ذہن کے ساتھ قائم ہوگی تو ذہن کا بار بار ہونا لازم آئے گا اسی طرح ضدین کے تصور کے وقت ذہن میں اجتماع الضدین کا ہونا لازم آئے گا اس طرح جبل کے تصور کے وقت اسکے وجود کا ذہن میں حاصل ہونا لازم آئے گا حالانکہ وہ کس قدر عظیم ہے اسی طرح شریک باری تعالیٰ کے تصور کے وقت لازم آئے گا کہ شریک باری تعالیٰ ذہن میں موجود ہوں اور یہ تمام لوازم باطل ہیں جب لوازم باطل ہیں تو ملزوم یعنی شئی کا وجود فی الذہن ہونا بھی باطل ہوا۔

حکماء کی دلیل: بہت ساری اشیاء ایسی ہیں جن کا خارج میں وجود نہیں لیکن ہم ان پر احکام ثبوتیہ صادقہ کے ساتھ حکم لگاتے ہیں جیسے الممتنع اخض من المعدوم کہ ممتنع معدوم سے اخض ہے یعنی جو ممتنع ہوگی وہ معدوم بھی ضروری ہوگی لیکن وہ ضروری نہیں کہ جو معدوم ہو اس کا ممتنع ہونا بھی ضروری ہو۔ حالانکہ ممتنع خارج میں موجود نہیں لیکن حکم اس پر لگایا جا رہا ہے جو کہ ثبوتی اور صادق ہے اور اسی طرح العنقاء طائر ممکن عنقاء خارج میں نہیں لیکن ہم اس پر حکم لگا رہے ہیں جو کہ ثبوتی اور صادق ہے اور کسی شئی پر احکام ثبوتیہ صادقہ کے ساتھ حکم لگانا یہ تقاضا کرتا ہے اس شئی کا ثبوت ہو۔ اس لئے کہ ثبوت الشئی للشئی یہ فرع ہے مشیت لہ کے ثبوت کی حالانکہ خارج میں ان اشیاء کا وجود نہیں تو لامحالہ ماننا پڑے گا کہ ان کا وجود ذہن میں ہے یہ ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

مناقضہ: صورت اور شبہ میں فرق ہے شبہ کہتے ہیں شئی کے نقشہ کو اور شبہی کا نقشہ شئی کی حقیقت کے مغائر ہوتا ہے جیسے دیوار پر گھوڑے کی تصویر بنا دی جائے تو یہ شبہ ہے اور جو کہ گھوڑے کی حقیقت کے منافی ہے۔ اگر ذہن میں شبہ حاصل ہو تو علم معلوم کے مغایر ہوگا۔ اور صورت کہتے ہیں شئی کے تشخصات خارجیہ سے مجرد ہو کر ذہن میں آجائے گا اور یہ صورت ذی الصورۃ کے متحد ہوتی ہے اگر ذہن میں صورت آئے تو علم معلوم متحد ہوتے ہیں بعض حکماء کے

نزدیک شبہ حاصل ہوتی ہے ذہن میں اور جمہور حکماء کا مذہب یہ ہے کہ صورتہ حاصل ہوتی ہے بعض حکماء کا مذہب مرجوح ہے اس لئے کہ شئی کی شبہ شئی کے مغایر ہوتی ہے اور شئی کا مغایر شئی کیلئے کاشف نہیں ہو سکتا جب کہ علم معلوم کیلئے کاشف ہوتا ہے لہذا رائج مذہب جمہور حکماء کا کہ ایمیں وہ صورت علم معلوم کیلئے کاشف بنتا ہے

متکلمین کی دلیل کا جواب : کہ حصول الاشياء بانفسها کا مطلب یہ نہیں کہ شئی تشخصات خارجیہ کے ساتھ ذہن میں آتی ہے تا کہ ذہن کا حناز اور باراد ہونا لازم آئے بلکہ مطلب یہ ہے کہ شئی تشخصات خارجیہ سے مجرد ہو کر ذہن میں آتی ہے۔

قولہ ولا یجاب بان المراد من صدقها هو الثانی۔

میر سید صاحب نے جو شک مذکور کا جواب دیا ہے ولا یجاب سے صاحب سلم نقل کر کے لان التضاد سے اس کو رد کر رہے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی حقیقت یہ ہے کہ وہ مفہوم خود کثیرین کا ظل اور عکس اور پرتو ہو اور کثیرین اس سے ماخوذ اور متضوع ہوں یعنی صدق علی اکثرین کا مطلب یہ ہے کہ اس میں متضوع عنہ کثیر ہوں اور متضوع ایک ہو۔ مثلاً زید، عمرو، بکر، خالد وغیرہ۔ یہ متضوع عنہ ہیں ان سے امتزاع کیا گیا ہے انسانیت کا وہ متضوع ہے اور یہ متضوع ایک ہے اور یہاں پر معاملہ برعکس ہے کہ زید کی صورت خارجیہ تو اصل ہے باقی تمام صورت ذہنیہ اور ان کا عکس اور پرتو ہیں اور اس سے ماخوذ اور متضوع ہیں یعنی متضوع عنہ۔ یہاں متضوع عنہ ایک ہے اور متضوع کثیر ہیں اور کجایہ بات کہ ایک چیز کثیرین کا ظل ہو کثیرین کا عکس اور پرتو ہو جیسے مطلق انسان کی صورت یہ زید، عمرو، بکر وغیرہ کا عکس وہ ان سے متضوع ہے اور کجایہ بات کہ ایک شئی کے مختلف اور متعدد اظلاء اور پرتو اور عکس ہوں جیسا کہ یہاں ہے کہ صورتہ خارجیہ زید کی ایک ہے اور اسکے اظلاء یعنی صورت ذہنیہ متعدد ہوں

حاصل جواب : یہ ہوا کہ جو کلی کی حقیقت ہے وہ یہاں تحقق نہیں اور جو صورتہ یہاں تحقق ہے وہ کلی کی حقیقت نہیں لہذا جزئی کی تعریف جامع ہو گئی اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہوئی۔

نہ لان التصاق يصح الانتزاع الاتحاد طرفین۔

صاحب سلم میر سید صاحب کے جواب مذکور کو رد کیا ہے تردید کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات ماقبل میں ثابت ہو چکی ہے کہ محققین کا مذہب حصول الاشياء بانفسها ہے لہذا زید کی صورتہ خارجیہ بعینہ صورت ذہنیہ ہے ان دونوں میں اتحاد ہے اور ان دونوں کا باہم اتحاد اور تصادق تقاضا کرتا ہے کہ جو حکم متحدین متصادقین میں سے ایک کا ہو وہی حکم دوسرے کا ہو اور جب صورتہ ذہنیہ کیلئے قائل ہونے کا حکم ثابت ہو چکا ہے متزوع ہو نیک حکم ثابت ہو چکا ہے تو یہ حکم صورتہ خارجیہ کیلئے بھی ثابت ہو جائے گا کہ صورتہ خارجیہ بھی قائل اور متزوع ہے صورتہ ذہنیہ سے اور یہاں پر جو متزوع عنہ ایک ہے ہم اسکو متزوع کہہ سکتے ہیں اور جو متزوع کثیرین ہیں اس کو ہم متزوع عنہ کہہ سکتے ہیں لہذا وہ شک کے مشہور مذکور جوں کا توں باقی ہے یعنی جزئی کی تعریف جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔

بل الجواب ان المراد تكثر كلما هویت زید۔

شارح مطالع نے جو شک مذکور کا جواب دیا ہے صاحب سلم اسے نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تکرر کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تکرر بحسب الخارج (۲) تکرر بحسب الذہن۔ کلی میں جو کثرت معتبر ہے وہ کثرت بحسب الخارج ہے اور مادہ نقض میں جو کثرت پائی جاتا ہے وہ کثرت بحسب الذہن ہے یعنی یہ کثرت اذہان میں ہے خارج میں نہیں اس لئے کہ تمام صورتہ ذہنیہ کا مصداق صرف ایک صورتہ خارجیہ ہے۔ اگر بالفرض یہ تمام صورتہ ذہنیہ خارج میں پائی جائیں تو زید کی صورتہ خارجیہ کا عین ہوں گی جس طرح کہ چراغ کے اگر مختلف عکوس علیحدہ علیحدہ وجود حاصل کر لیں تو بعینہ چراغ کا عین ہونگے ان میں کسی قسم کا اختلاف اور تعدد نہیں ہو گا۔ جواب کا حاصل یہ ہوا کہ کلی کی تعریف میں ایک قید کا اضافہ ہے یعنی فی الخارج اب تعریف کا حاصل یہ ہو جائے گا کہ مفہوم کے نفس تصور کے لحاظ سے عقل اسمیں تکرر کو جائز قرار دے بحسب الافراد علی سبیل الاجتماع فی الخارج۔ اس تعریف میں بحسب

الافراد کی قید سے جزئی خارج ہو جائے گی اور علی سبیل الاجتماع سے نقوض ثلاث خارج ہو جائیں گے۔ اور فی الخارج کی قید سے شک مشہور خارج ہو جائے گا۔ واللہ اعلم و علمہ انہ و احکم۔

تہذیب و اما الکلیات الفرضیہ و..... تکثرہا فی الخارج۔

صاحب سلم جواب مذکور پر وارد ہونے والے سوال مقدر کا جواب دیا ہے۔

سوال: سوال یہ ہوتا تھا ہے آپ کلی کی تعریف مانع مانتے مانتے اسکی جامعیت کو کو بیٹھے یعنی ایک سوال سے بچنے کیلئے آپ نے جو جواب دیا اس پر دو سوال وارد ہو گئے تو لینے کی بجائے دینے پڑ گئے اور مشہور مقولہ ہے فز من المطر قام تحت المیزاب کے مصداق بن گئی سوال کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جواب مذکور میں کہا کہ کلی کی تعریف میں تکثر باعتبار افراد خارجیہ کے ہوتا ہے تو اس سے تو کلیات فرضیہ اور معقولات ثانیہ کلی کی تعریف سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ کلیات فرضیہ ایسی کلیات کو کہا جاتا ہے جن کا صدق واقع نفس الامر میں میں کسی فرد پر ممکن ہی نہ ہو چہ جائیکہ خارج میں متحقق ہو جیسے شریک باری تعالیٰ اور لاشی وغیرہ اور معقولات ثانیہ بھی خارج ہو جاتی ہیں اس لئے کہ معقولات ثانیہ انکو کہا جاتا ہے جن کے عروض کا ظرف ذہن ہو جیسے مفہوم علم مفہوم کلی مفہوم صورت عقلیہ اس لئے کہ کلی ہو نیک ادا تکثر فی الخارج ہونے پر ہے اور معقولات ثانیہ خارج میں موجود نہیں۔

جواب: یہ سوال تب وارد ہوتا ہے جب کلی ہونے کا مناط تکثر فی الخارج بالفعل ہوتا۔ حالانکہ کلی ہونے کا مناط تکثر فی الخارج بالفعل نہیں۔ بلکہ اس کا مناط یہ ہے کہ عقل اس کے تکثر فی الخارج کو جائز رکھیں اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ مفہوم جو طہائت اور خصوصیت پر مشتمل ہو عقل اسکے تکثر فی الخارج کو جائز قرار نہیں دیتی۔ اور ہر وہ مفہوم جو طہائت اور خصوصیت پر مشتمل نہ ہو تو واقع نفس الامر میں عقل انکے تکثر بحسب الخارج کو جائز قرار دیتی ہے اب ہم یہ کہتے ہیں کہ کلیات فرضیہ میں جب انکے نفس مفہوم من حیث ہو ہو کا لحاظ کیا جائے قطع نظر کرتے ہوئے اس

بات سے کہ کلیات فرضیہ کا صدق واقع نفس الامر میں کسی فرد پر ہے اس لحاظ سے یہ طہمت اور خصوصیت پر مشتمل نہیں لہذا انکسور بحسب الخارج کا اکسیر پایا جانا ممکن ہے۔ اور ایسے ہی معقولات ثانیہ کے مفہوم من حیث ہی کا جب تصور کیا جائے قطع نظر کرتے ہوئے اس بات سے کہ معقولات ثانیہ کا عروض برائے معرض کیلئے ذہن کا ظرف ہونا شرط ہے تو معقولات ثانیہ کا مفہوم من حیث ہی کے لحاظ سے یہ طہمت اور خصوصیت پر مشتمل نہیں لہذا عقل اس کے تنکونی الخارج کو جائز قرار دے گا لہذا اگلی کی تعریف کلیات فرضیہ پر بھی صادق آئی اور معقولات ثانیہ پر بھی۔

نتیجہ: حتیٰ قیل ان کلیات الفرضیہ..... کلیات۔

صاحب سلم نے محقق دوانی کے قول کے ساتھ اس جواب مذکور کی تائید پیش کی ہے محقق دوانی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ کلیات فرضیہ کا کلی ہونا انکے ایسے افراد کے لحاظ سے جو افراد خارج میں پائے جاتے ہیں باقی رہی یہ بات کہ وہ افراد کیا ہیں وہ افراد حقائق موجودہ ہیں۔ مثلاً لاشی کا کلی ہونا لاشی کے لحاظ سے ہے اور شئی خارج میں موجود ہے لامکن کا کلی ہونا ممکن کے لحاظ سے ہے اور ممکن خارج میں موجود ہے اس پر زیادہ سے زیادہ سوال یہ ہوگا کہ کلیات فرضیہ اور حقائق موجودہ میں بتاؤں ہے اس لئے کہ احدهما میں وجود کا ثبوت ہے اور آخر میں سلب ہے۔ یہ اجتماع نقیضین ہے تو ایک مابین کا دوسرے مابین پر صدق اور حمل کیسے ہو سکتا ہے؟ یعنی کلیات فرضیہ حقائق موجودہ پر کیسے محمول ہو سکتی ہے کیسے صادق آ سکتی ہیں۔

جواب: محقق دوانی نے جواب دیا کہ ہم حقائق موجودہ پر کلیات فرضیہ کے اطلاق کو محال سمجھتے ہیں۔ لیکن کسی چیز کا محال ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ من کل الوجوه محال ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ من وجہ محال ہو اور من وجہ محال نہ ہو یعنی جس جہت کے لحاظ سے محال ہے اس جہت سے قطع نظر کر لی جائے تو محال محال نہیں رہتا یہاں پر اگر اثبات کو دیکھا جائے کہ حقائق میں موجودہ اور کلیات فرضیہ میں تغایر ہے تو اس اعتبار سے حمل محال ہے لیکن اگر اس سے قطع نظر

کرتے ہوئے اس بات کو دیکھا جائے کہ کلیات فرضیہ حدیث پر مشتمل نہیں تو ان کا حمل حقائق موجودہ پر محال نہیں درست ہے۔

نتیجہ ہذا۔

پہلی ترکیب مقام کے مناسب الامر ہذا یہ مبتدا خبر ہے (۲) ہذا مفعول ہے فعل مقدر خذ کیلئے ہذا کی جو ہا ہے اسم فعل بمعنی خذ ہے اور ہذا اسم اشارہ مفعول ہے۔ (۳) اگر ہذا کے ساتھ آگے واؤ ہو تو یہ مفعول بنے گا فعل دع کا جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس بات کو چھوڑو اگلی بات سنو۔

الکلیت والجزئیة صفة للمعلوم وقیل صفة للعلم۔

صاحب سلم ایک اختلافی مسئلہ بیان کر رہے ہیں کہ اس بات میں تو اتفاق ہے کہ کلیت اور جزئیت من قبیل الصفات ہیں اور معنی کی صفت ہیں اور اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ علم کی صفت بھی ہیں اور معلوم کی صفت بھی ہیں لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ اولاً کس کی صفت میں ثانیاً بالعرض کس کی صفت ہیں جس میں تین مذہب ہیں صاحب سلم نے دو ذکر کئے

جمہور کا مذہب : یہ ہے کہ کلی ، جزئی ہونا اولاً بالذات معلوم کی صفت ہیں اور ثانیاً بالعرض بالواسطہ بالجمع علم کی صفت ہیں

میر سید صاحب کا مذہب : یہ ہے کہ کلی جزئی ہونا اولاً بالذات تو علم کی صفت ہیں اور ثانیاً بالعرض بالواسطہ معلوم کی صفتیں ہیں۔

جمہور کی دلیل : کہ علم ایک ایسی کیفیت نفسانیہ کا نام ہے جو ذہن میں تشخصات و حنیہ کیساتھ متشخص ہو کر پائی جاتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو چیز تشخصات و حنیہ کے ساتھ متشخص ہو کر پائی جائے گی وہ صرف جزئی ہی کا درجہ ہے۔ اس میں کلی کے ساتھ متصف ہونے کی صلاحیت نہیں ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ کلی اور جزئی بالذات اور بلا واسطہ معلوم کی صفتیں ہیں اور بالعرض بالجمع علم کی صفت ہیں۔

میر سید صاحب کی دلیل: کہ حصول علم کے دو طریقے ہیں

پہلا طریقہ حواس خمسہ ظاہرہ آنکھ، ناک، کان، ہاتھ، منہ، پاؤں سے جو علم ان سے حاصل ہوا اس کو احساس کہتے ہیں اور احساس علم جزئی ہے اس وجہ سے جس کو دیکھا ہے صرف اسی جزئی کا علم حاصل ہوا ہے۔

دوسرا طریقہ عقل کے ذریعے حصول علم ہوا اور جو علم بذریعہ عقل حاصل ہو گا وہ علم کلی ہو گا اس وجہ سے کہ عقل مد رک کلیات ہے تو معلوم اور ثابت ہوا کہ جزئی کلی ہونا اولاً بالذات علم کی صفت ہے۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ کلیت جزئیت اولاً بالذات ہر دونوں کی صفت ہیں یعنی علم کی بھی صفت اور معلوم کی بھی صفت۔

سوال: صاحب سلم نے یہ بیان کیوں نہیں کیا۔ بعض نے جواب دیا کہ اختصار ہے جو کل ہے

جواب: بعض نے اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ معنف کا مقصود اس مقام پر نفس اختلاف کو بیان

کرنا ہے نہ کہ اختلاف کے جمیع مذاہب کو اور حقیقت یہ ہے کہ یہ مذہب ثالث کوئی علیحدہ مذہب نہیں بلکہ مذہبین قولین اولین کا مجموعہ ہے تو گویا مذہب ثالث ذکر ہو گیا۔

بعض نے محاکمہ بیان کیا کہ کلی کی تعریف میں جو صدق علی الکثیرین معتبر ہے اسے تین معنی ہیں۔

(۱) صدق بمعنی حمل (۲) صدق بمعنی کشف یعنی کثیرین کیلئے فشاء انکشاف ہو۔

(۳) مطابقت اگر صدق بمعنی حمل مراد ہو تو اس صورت میں کلیت جزئیت اولاً بالذات معلوم کی

صفتیں ہوں گی اس لئے کہ کلی کی تعریف اب یہ ہو جائے گی کہ کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین پر محمول

ہو اور یہ بات ظاہر ہے کہ صورت من حیث ہی ہی کے درجہ میں محمول واقع ہو سکتی ہے اور

صورت من حیث ہی ہی مرتبہ معلوم بالذات کے درجہ میں ہے لہذا اگر صدق کا معنی حمل ہو تو

یہ دونوں معلوم کی صفت ہوں گے اولاً بالذات اور اگر صدق بالمعنی الثانی یعنی بمعنی کشف

ہو تو کلی ہونا اور جزئی ہونا اولاً بالذات علم کی صفت ہوں گی اس لئے کہ کلی کی تعریف بھی یہ ہو

جائے گی کلی وہ مفہوم ہے جو کثیرین کیلئے فشاء انکشاف ہو۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ فشاء انکشاف

علم ہے نہ کہ معلوم۔ لہذا اصدق بمعنی کشف ہو تو یہ اولاً بالذات علم کی صفتیں ہوں گی اور اگر صدق بالمعنی الثانی یعنی بمعنی مطابقت مراد لیا جائے تو کلیت اور جزئیت دونوں کی صفتیں ہوں گی اولاً بالذات اس لئے کہ مطابقت میں تقیم ہے یہ مطابقت باعتبار کشف کے کہ یا باعتبار حمل کے ہو لہذا اس صورت میں علی سبیل الجمع اکل کلیت علم و معلوم دونوں کی صفت بن جائے گی اس لئے کہ مطابقت حملی معلوم کی صفت اور مطابقت کشفی علم کی صفت ہے۔ بہر حال یہ اختلاف بہ نزاع نزاع حقیقی نہیں بلکہ نزاع لفظی ہے۔ اگرچہ صاحب سلم کی عبارت سے نزاع حقیقی معلوم ہوتا ہے حالانکہ یہ نزاع حقیقت نہیں نزاع حقیقی وہ ہوتا ہے جس میں مثبت جس چیز کا اثبات جس لحاظ اور جس حیثیت سے کرے ثانی بھی اسی چیز کی نفی اسی لحاظ اور حیثیت سے کرے حالانکہ یہاں پر ایسا نہیں۔ اس لئے کہ اگر صدق کا معنی کشف لیا جائے تو سب کا اتفاق ہے کہ کلیت جزئیت علم کی اولاً بالذات صفت ہیں معلوم کی نہیں اور اگر حمل کیا جائے تو باتفاق فریقین معلوم کی صفتیں ہیں۔

ہولك و الجزئی لا یكون كاسبا ولا مكتسبا۔

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: جب مفہوم کی دو قسمیں تھیں کلی اور جزئی تو منطق میں تو فقط کلی سے بحث کی جاتی ہے جزئی سے بحث کیوں نہیں کی جاتی؟

جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ منطق میں اس چیز سے بحث ہوتی ہے جس کو ایصال الی

المجهول میں دخل ہو اور ایصال الی المجهول میں دخل اس چیز کو ہوتا ہے جو معرف بن سکے۔ جب کہ جزئی نہ معرف بن سکتی ہے اور نہ معرف بن سکتی ہے تو اس کا ایصال الی المجهول میں دخل نہ ہوا تو جزئی منطق میں بحث عنہ نہیں ہوتی تو یہاں پر صاحب سلم نے دعوے کیے۔

دعویٰ اولیٰ جزئی کا سب نہیں۔ دعویٰ ثانیہ جزئی مکتب نہیں ہے۔

کا سب نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ یہ تعریف میں جزئی جزء بن کر نہیں آتی یعنی اس سے کسی شئی کو حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ اور مکتب نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ اس کو کسی شئی سے حاصل نہیں کیا جاسکتا۔

دعویٰ اولیٰ کی دلیل: اگر جزئی کا سب ہو تو اولاً اس میں دو احتمال ہیں ثانیاً دوسرے احتمال کے پھر دو احتمال ہیں۔ کل تین احتمال ہوئے جب تینوں احتمال باطل ہو جائیں گے تو جزئی کا سب ہونا بھی باطل ہو جائے گا۔

احتمال اول: یہ ہے کہ جزئی کا سب ہو جزئی کیلئے یہ احتمال اس لئے باطل ہے کہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ الجزئیات کلھا متباينات۔ جب جزئیات کا آپس میں تباين ہوا تو ایک متباين دوسرے متباين کیلئے کا سب نہیں بن سکتی کیونکہ کا سب کا حمل ہوتا ہے مکتب پر جب کہ متباين میں سے ایک کا دوسرے پر حمل ہرگز نہیں ہو سکتا یوں نہیں کہا جاسکتا زید عمرو۔

احتمال ثانی: یہ ہے کہ جزئی کا سب ہو کلی کیلئے اس میں پھر دو احتمال ہیں کہ وہ جزئی اس کلی کا فرد ہوگی یا نہیں اگر جزئی اس کلی کا فرد نہ ہو تو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت ان میں تباين آجائے گا اور تباين ہونے کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا جب حمل نہیں ہو سکے گا تو کا سب نہیں بن سکتی۔

احتمال ثالث: جزئی کا سب ہو کلی کیلئے اور یہ جزئی اس کلی کا فرد ہو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت وہ جزئی اخص ہوگی اور کلی اعم حالانکہ کا سب کیلئے مساوی ہونا ضروری ہے جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ جزئی کا سب نہیں ہو سکتی۔

دعویٰ ثانیہ کی دلیل: جزئی کسی شئی سے مکتب بھی نہیں ہو سکتی اس کی دلیل بھی یہی ہے جو ابھی گزری ہے کہ اگر جزئی مکتب ہو تو اس کے کا سب میں تین احتمال ہیں۔

پہلا احتمال: اس کا کا سب جزئی ہو تو یہ باطل ہے اس لئے کہ جزئیات کا آپس میں تباين ہوتا ہے اور وہ متباين میں سے ایک کا حمل دوسرے پر نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ کا سب کیلئے ضروری ہے کہ اس کا حمل مکتب پر ہو۔

دوسرا احتمال: کہ اس جزئی مکتب کا کا سب ایسی کلی ہو کہ یہ جزئی اس کا فرد نہ ہو تو اس سے بھی تباين ہوگا تباين کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا جب حمل نہیں ہوگا تو وہ اس کیلئے کا سب نہیں

بن سکتی یہ اس کیلئے مکتب نہیں ہو سکتا۔

تیسرا احتمال : کہ اس جزئی مکتب کا کاسب ایسی کلی ہو کہ جزئی مکتب اس کا فرد ہو تو یہ احتمال بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت کاسب اعم ہوگا حالانکہ کاسب کا مساوی ہونا ضروری ہے جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو یہ دعویٰ ثانیہ ثابت ہو گیا کہ جزئی کسی سے مکتب نہیں ہو سکتی۔

سوال : آپ نے کہا کہ جزئی منطق میں محوٹ عنہ نہیں ہوتی حالانکہ جزئی کی تعریف کی جاتی ہے اسی طرح جزئی اضافی کی بھی تعریف کی جاتی ہے تو جزئی محوٹ عنہ ہوتی؟

جواب : جزئی کی تعریف وغیرہ کا بیان شئی کے مفہوم ہی کا بیان سمجھا جاتا ہے اس کو بحث عن الشئی قطعاً نہیں کہا جاتا۔

سوال : جزئیات میں کسب و اکتساب کا سلسلہ چلتا رہتا ہے جیسے ان قضایا تخصیہ کے موضوعات جو شکل اول کا صغریٰ و کبریٰ نہیں جیسے ہذا زید و زید انسان۔ نتیجہ: ہذا انسان اور جس طرح استقراء و تمثیل میں استقراء نام ہے کہ جزئیات میں جستجو کی جائے تاکہ اسے کلی کا حکم معلوم کیا جائے اور تمثیل نام ہے اس بات کا کہ ایک جزئی کو قیاس کیا جائے دوسرے جزئی پر جو اسکے مغایر ہو علت میں مشترک ہو نیکی وجہ سے لہذا آپ کا یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ جزئی جزئیات میں کسب و اکتساب کا سلسلہ نہیں چلتا؟

جواب : ہم نے جو کہا کہ جزئیات کا سب و مکتب نہیں ہو سکتیں اس سے مراد یہ ہے کہ جزئیات کا تصورات کا سب و مکتب نہیں ہو سکتے۔ یہ قطعاً مراد نہیں ہے کہ جزئیات کے علوم مطلقاً کا سب و مکتب نہیں ہو سکتے۔

قرنہ وقد يقال لكل مندرج تحت کلی آخر۔

مصنف محبت اللہ بہاری صاحب اس عبارت میں جزئی کے دوسرے معنی جزئی اضافی کو بیان کیا ہے کہ جزئی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جزئی حقیقی جو کثیرین پر صادق نہ آئے۔ (۲) جزئی اضافی جس کا حاصل یہ ہے کہ جزئی اضافی ہر وہ مفہوم ہے جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو خواہ اس میں

تکثر جائز ہو یا نہ ہو جیسے انسان حیوان کے تحت داخل ہے جو کہ کلی ہے اور حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے اور جسم نامی جسم مطلق کے تحت داخل ہے اور جسم مطلق جو ہر کے تحت داخل ہے تو جزئی بالمعنی الثانی کے اعتبار سے انسان، حیوان، جسم نامی، جسم مطلق یہ سب جزئی ہیں اس لئے کہ یہ دوسری کلی کے تحت داخل ہیں۔

ترک و اختص بالاضافی کا اول بالحقیقی۔

کہ جزئی بالمعنی الاول کو جزئی حقیقی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔۔

وجہ تسمیہ: جزئی اضافی کو جزئی اضافی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کی وجہ سے نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہے اور وہ غیر کلی ہے جس کے تحت یہ مندرج ہے۔

جزئی حقیقی کی وجہ تسمیہ: جزئی حقیقی کو جزئی حقیقی اس لئے کہتے ہیں کہ اس کا جزئی ہونا اپنی ذات کی وجہ سے ہے نہ کہ غیر کی وجہ سے۔

سوال: مصنف محبت اللہ بہاری صاحب نے جزئی اضافی کی تعریف مشہور کیوں عدول کیا ہے جو کہ تمہی اخص تحت الاعم؟

جواب: اخص اور الاعم متضائقین ہیں اور متضائقین کو تعریف میں ذکر کرنا درست نہیں ہوتا اسی وجہ سے تعریف مشہور سے عدول کیا ہے۔

حکمہ: جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت کیا ہے۔ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان مشہور یہ ہے کہ ان کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے کہ جزئی حقیقی اخص مطلق ہے اور جزئی اضافی اعم مطلق ہے اور قاعدہ ہے جہاں اخص پایا جائے وہاں اعم کا پایا جانا ضروری ہے لہذا جو جزئی حقیقی ہوگی وہ جزئی اضافی بھی یقیناً ہوگی۔ لیکن جہاں اعم ہو وہاں اخص کا ہونا کوئی ضروری نہیں لہذا ہر جزئی اضافی کا جزئی حقیقی ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً زید جزئی حقیقی بھی ہے اور جزئی اضافی بھی ہے جزئی حقیقی تو اس لئے ہے کہ صدق علی الکثیرین نہیں ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ یہ ایک معنی عام کلی انسان کے تحت داخل ہے لیکن انسان، جسم نامی،

انسان حیوان جسم مطلق یہ جزئی اضافی تو ہیں اس لئے کہ یہ اعم کے تحت مندرج ہیں کلی کے تحت مندرج ہیں لیکن جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ یہ صادق علی الکثیرین ہیں۔ عند البعض ان کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے جیسا کہ محشی نے ذکر کیا ہے اور جہاں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ دو مادے تو پہلے بیان کر دیے مادہ اجتماعی زید ہے اور مادہ افتراقی (۱) انسان حیوان وغیرہ اور تیسرا مادہ افتراقی کہ ذات باری تعالیٰ یہ جزئی حقیقی تو نہیں لیکن جزئی اضافی نہیں لیکن یہ نزاع بھی کوئی حقیقی نزاع نہیں بلکہ یہ نزاع اعتباری لفظی ہے جن لوگوں نے حق تعالیٰ پر جزئیت کا اطلاق کرنے کی جرأت کی ہے انکے ہاں تین مادے ہو کر نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہوگی اور جو لوگ حق تعالیٰ کی طرف جزئیت کا اطلاق نہیں کرتے انکے ہاں صرف دو ہی مادے ہوئے اور نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے۔

حکم کلیان ان تصادقا کلیا واخص مطلقا۔

صاحب سلم نے دو کلیوں کے درمیان نسبت اربعہ کو بیان کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر دو کلیوں کے درمیان چار نسبتوں میں سے کسی نہ کسی نسبت کا پایا جانا ضروری ہے وہ چار نسبتیں یہ ہیں:-

(۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم و خصوص مطلق (۴) عموم و خصوص من وجہ۔

وجہ حصر: ہر دو کلیاں دو حال سے خالی نہیں ان میں تصادق کلی ہوگا یا نہیں اگر تصادق کلی ہو یعنی ہر کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق ہو تو ایسی کلیین کو متساوین کہا جاتا ہے اور انکی نسبت کو تساوی کہا جاتا ہے جیسے انسان اور ناطق۔ اگر تصادق کلی نہ ہو تو پھر یقیناً تقارق ہوگا اور پھر یہ تقارق دو حال سے خالی نہیں تقارق کلی ہوگا یا تقارق جزئی اگر تقارق کلی ہو یعنی دو کلیوں میں سے کوئی کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ ہو تو ایسی کلیین کو متباینین کہا جاتا ہے اور نسبت کو تباین کہا جاتا ہے اور اگر تقارق جزئی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یہ تقارق جزئی جانہین سے ہو گا یا تقارق جانب واحد سے ہوگا اگر تقارق جانہین سے ہو یعنی دو کلیوں میں سے ہر کلی دوسری کلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے تو ایسی کلیین میں سے ہر ایک کو اعم

چنانچہ اس معنی کے لحاظ سے تصورات اور تصدیقات ہر دونوں کیلئے نقیضین ہو سکتی ہیں۔ جہاں پر یہ کہا گیا کہ تصورات کی نقیض نہیں ہوتی وہاں نقیض کا اور معنی مراد ہوتا ہے۔

نقیض کا دوسرا معنی: نقیض الشئ دفع الشئ عن الشئ کسی شئی کا دفع کرنا کسی دوسری شئی سے یہ دوسرا معنی پہلے معنی کے اعتبار سے اخص ہے اس لئے کہ اسمیں شئی کا ہونا ضروری ہے جب کہ پہلے معنی کے اعتبار سے دوسری شئی کا ہونا ضروری نہیں۔

نقیض کا تیسرا معنی : یہ ہے کہ نقیض الشئی لا یجتمع مع الشئی لا یرتفع مع الشئی کسی شئی کی نقیض وہ ہوتی ہے جو اسکے ساتھ جمع بھی نہ ہو سکے اور نہ اس کے ساتھ مرتفع ہو سکے۔ جیسے انسان اور لا انسان یہ نقیضین ہیں نہ تو لا انسان انسان کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے اور نہ ہی مرتفع ہو سکتا ہے۔ صاحب سلم نے معنی اول کو اختیار کیا

اب سمجھیں تقیضین کے درمیان نسبت: فنقیض المتساوین متساویان۔
دعویٰ اولیٰ: کہ عینین متساوین کی تقیضین متساوین ہوتی ہیں جن دو کیوں کے درمیان نسبت
تساوی کی ہوتی ہے انکی تقیضین کے درمیان نسبت مساوات کی ہوتی ہے جیسے انسان اور ناطق
کے درمیان نسبت تساوی کی تھی تو اس کی تقیضین لا انسان لا ناطق کے درمیان بھی نسبت تساوی
کی ہے یعنی ہر وہ چیز جس پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا ناطق بھی صادق آئے گا اور جس
چیز پر لا ناطق صادق آئے گا اس پر لا انسان بھی صادق آئے گا۔

توبه والافتراق في الصدق فيلزم..... هذا خلف.

صاحب سلم نے اس دعویٰ اولیٰ کی دلیل کو بیان کیا ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ آپ ہماری بات مان لیں کہ نقیضین مساویں ہوتی ہیں ورنہ انکی عینین میں تفارق لازم آئے گا چونکہ خلاف مفروض ہونیکی وجہ سے باطل ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر عینین مساویں کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی نہ ہو اور تصادق نہ ہو تو پھر یقیناً تفارق فی الصدق ہوگا یعنی نقیضین میں سے ایک نقیض کسی فرد پر صادق آئے گی بغیر دوسری نقیض کے صادق آنے کے اور یہ تفارق

فی الصدق ہے اور یہ تفارق فی الصدق یعنی نقیضین میں سے ایک نقیض کا دوسری نقیض کے بغیر صادق آنا یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ دوسری نقیض کا عین صادق ہے اس لئے کہ ارتقاع نقیضین تو محال ہے تو لامحالہ جب دوسری نقیض خود صادق نہیں ہوگی تو دوسری نقیض کا یقیناً عین صادق ہوگا لہذا عینین متساوین میں ایک عین دوسری عین کے بغیر پایا گیا جو کہ خلاف مفروض ہوئی وجہ سے باطل ہے حالانکہ فرض یہ کیا تھا کہ یہ عینین متساوین ہیں مثلاً انسان اور ناطق عینین متساوین ہیں تو انکی نقیضین لا انسان لا ناطق ہم بھی کہتے ہیں کہ ان نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی مان لو کہ جس پر لا ناطق سچا آئے گا وہاں لا انسان سچا آئے گا جہاں لا انسان صادق آئے گا وہاں لا ناطق سچا آئے گا اگر تم کہو کہ نسبت تساوی کی نہیں کہ ایک نقیض بغیر دوسری نقیض کے پائی جائے مثلاً لا انسان کسی چیز پر صادق آئے اور لا ناطق صادق نہ آئے تو لامحالہ لا ناطق کا عین صادق آئے گا ناطق۔ اور یہ ارتقاع نقیضین محال ہے اور جب یہ ناطق لا انسان کے ساتھ پایا جائے گا تو لازم آئے گا عینین متساوین میں سے ایک عین کا پایا جانا بغیر دوسرے کے جو کہ خلاف مفروض ہوئی وجہ سے باطل ہے یہ دلیل ہے مرکب قیاس استثنائی سے لو لم یکن التصادق بین نقیض المتساوین للزوم التصادق فی الصدق لکن التالی باطل فالعقد مقدم مثلاً: دلیل کا حاصل یہ نکلا کہ عینین متساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی نہ ہو تو عینین کے درمیان نسبت تساوی کی نہیں رہتی اس لئے نقیضین کے درمیان نسبت تساوی ہر حال میں مانتا پڑے گی جو کہ ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

معنی وہمنا شک قوی و هو ان اصدق التفارق۔

صاحب سلم دلیل مذکور پر ایک اعتراض قوی جو سہولت کے ساتھ مندرج نہیں ہوتا اسے نقل کر رہے ہیں اور منشاء شک لزوم التفارق عند عدم التصادق ہے تو شک کا مرجع مصنف کا نہیں والا فتقارفا ہے اور مقصود شک ملازمہ کو تنہیم نہ کرنا ہے شک اور اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے جو دلیل پیش کی ہے لو لم یکن التصادق بین نقیض المتساوین للزوم التفارق فی الصدق و لکن التالی باطل فالعقد مقدم مثلاً یہ بطریق قیاس استثنائی کے ہے قیاس استثنائی

کے اندر بھی وجود موضوع ہے اور موجبہ محصلہ میں بھی وجود موضوع ہے اس لئے کہ یہ بات بدیہی ہے کہ بعض انسان ناطق میں بھی موضوع کے افراد خارج میں موجود ہیں اور قضیہ سالبہ معدولہ الطرفین یعنی بعض انسان لیس بلا ناطق میں بھی موضوع کے افراد خارج میں موجود ہے تو اس مثال کے اندر سالبہ معدولہ الطرفین موجبہ محصلہ کو مستلزم ہے اور موجبہ محصلہ اس کو لازم ہے لہذا صاحب سلم نے اگر تصادق کی نفیض رفع التصادق یعنی قضیہ سالبہ معدولہ الطرفین کو دلیل میں ذکر نہیں کیا تو اس کے لازم قضیہ موجبہ محصلہ کو ذکر کر دیا ہے تو کوئی غلطی کی ہے لہذا ماتن کی دلیل الا افتراق فی الصدی کو پیش کرنا درست ہو۔

جواب: ہمارا یہ دعویٰ کہ عینین مساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوتی ہے اور تصادق ہوتا ہے یہ دعویٰ صرف اس مثال مذکور کے ساتھ خاص نہیں بلکہ یہ ہمارا دعویٰ عام ہے کہ ہر عینین مساوین کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوئی ہے اور بعض مساوین ایسی ہیں جن کی نقیضین کا خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا جیسے مفہومات شاملہ مثلاً شئی اور ممکن ان میں نسبت تساوی کی ہے اور ان کی نقیضین لا شئی اور لاممکن ان کا خارج میں کوئی فرد نہیں پایا جاتا اس لئے کہ خارج میں جو چیز پائی جائے گی وہ شئی اور ممکن ہوگی تو سالبہ معدولہ یعنی بعض الا شئی لیس بلا ممکن صادق ہوگا اس لئے کہ سالبہ وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا۔ اور موجبہ محصلہ بعض الا شئی ممکن یہ صادق نہیں آئے گا کیونکہ موجبہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے لہذا وہ شک اور منع اپنے حال پر باقی ہے اور آپ کا یہ کہنا کہ اگر مساوین کی نقیضین میں تساوی اور تصادق نہ ہو تو تفارق فی الصدی ہوگا یہ ممنوع ہے اس لئے تفارق فی الصدی نہ تو تفارق کی نفیض ہے اور نہ ہی نفیض کا لازم ہے۔

قولہ: وما قبل ان صدق السلب علی..... يستلزم التفارق۔

صاحب سلم شک مشہور کا جو جواب متاخرین دیا ہے اس کو نقل کر کے فی بعد تسلیمی سے رد کر رہے ہیں جس سے پہلے بطور تمہید کے ایک بات جان لیں متاخرین نے ایک قضیہ ایجاد کیا ہے

جس کا نام انہوں سالۃ المحمول رکھا ہے اس سالۃ المحمول اور سالۃ بیطہ میں فرق یہ ہے کہ سالۃ بیطہ میں موضوع اور محمول میں سے ہر ایک کا تصور کرنے کے بعد محمول کا موضوع سے سلب کر لیا جاتا ہے اور سالۃ المحمول میں موضوع اور محمول کا تصور کرنے کے بعد محمول کا موضوع سے پھر اس سلب شدہ محمول کو موضوع کیلئے ثابت کیا جاتا ہے اور یہ قضیہ سالۃ المحمول اگر موجبہ ہو تو وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا اگر سالۃ ہو تو وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اس تمہید کے بعد متاخرین کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ شک مشہور اور منع مذکور تب وارد ہوتا ہے جب عنین متساوین کی نقیضین کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ کو موجبہ کلیہ معدولۃ الطرفین قرار دیا جائے۔ جیسا کہ انسان اور ناطق کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ کل لا انسان لا ناطق و کل لا ناطق لا انسان کو موجبہ کلیہ معدولۃ الطرفین قرار دیا کہ اس صورت میں آپ کا یہ اشکال اور سوال ضرور ہوگا کہ تفارق فی الصدق رفع تصادق کو لازم نہیں لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ عنین متساوین کی نقیضین کے درمیان تصادق سے حاصل شدہ قضیہ موجبہ کلیہ سالۃ المحمول ہے جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہی نہیں لہذا اسکی نقیض سالۃ جزئیہ سالۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا کرے گا تو اس صورت میں نقیضین کے درمیان رفع تصادق سے جو قضیہ حاصل ہوگا وہ سالۃ جزئیہ معدولۃ الطرفین نہیں ہوگا وہ سالۃ المحمول ہو گا جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور تفارق فی الصدق سے جو قضیہ حاصل ہوتا ہے وہ قضیہ موجبہ مصلہ ہوتا ہے اور یہ موجبہ مصلہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے۔ لہذا وجود موضوع کا تقاضا کرنے میں تفارق فی الصدق اور رفع تصادق میں تلازم ہے۔

ترجمہ فبعد تسلیمہ انم یتم اذا..... فلا مساع لذالک۔

مصنفؒ نے متاخرین کی پیش کردہ جواب پر دو رد کیے ہیں ایک رد ضمنی اور عدم تسلیمی ہے اور دوسری تردید صریحی اور تسلیمی ہے۔

پہلی تردید: ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ قضیہ موجبہ سالۃ المحمول وجود موضوع کا

تقاضا نہیں کرتا اس لئے کہ طبیعت سلمیہ اس بات کا فیصلہ کرتی ہے کہ ایجاب مطلقاً وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے لہذا قضیہ موجبہ سالۃ المحمول بھی وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے۔۔

دوسری تردید: تسلیمی صریحی اگر ہم بات کو تسلیم کر لیں کہ قضیہ موجبہ سالۃ المحمول وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا تو پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ جواب اس وقت تام ہوگا جب مفہومات شاملہ وجودیہ ہوں جیسے شئی اور ممکن۔ لیکن مفہومات شاملہ سلمیہ ہوں جیسے لا شریک باری تعالیٰ اور لا اجتماع النقیضین یہ دونوں اکٹھے واقع نفس الامر میں موجود چیز پر صادق آتے ہیں۔ تو یہ دونوں متساویں ہوئے ایک چیز پر صادق آنے میں اور انکی نقیضین شریک الباری اور اجتماع النقیضین میں نسبت تساوی کی ہے اور ایسا قضیہ تیار ہوتا ہے موجبہ کل شریک الباری اجتماع النقیضین یہ قضیہ یقیناً موجبہ ہے جو کہ وجود موضوع کا تقاضا کرتا ہے اور یہی قضیہ جو نقیضین سے تیار ہوا ہے۔ کل شریک الباری اجتماع النقیضین کا داب ہے اور باطل ہے۔ لیکن اس کی نقیض رفع التصادق بعد شریک الباری لیس با اجتماع النقیضین صادق ہے یہ تفارق فی الصدی یعنی موجبہ مصلہ کو مستلزم نہیں کیونکہ قضیہ اول میں وجود موضوع کا تقاضا ہی نہیں اور موجبہ مصلہ میں وجود موضوع کا تقاضا ہوتا ہے جب کہ موضوع کا کوئی فرد خارج میں نہیں تو یہاں رفع التصادق تو صادق ہے لیکن تفارق فی الصدی صادق نہیں لہذا یہ ثابت ہوا کہ رفع التصادق ہر مقام میں تفارق فی الصدی کو مستلزم نہیں۔ لہذا منع مذکور اور شک مشہور ہر حال برقرار ہے۔

۱۱۔ فلا جواب الا بتفصیص الدعوی..... المفہومات۔

صاحب سلم نے ضابط اور منع مذکور کا اپنی طرف سے حل بتایا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ اس اشکال کو رفع کرنے میں کوئی راستہ نہیں سوائے اس کے کہ ہم اپنے دعویٰ کے عینین متساویں کے نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوتی ہے اس دعویٰ میں تخصیص کر لیں یعنی یوں دعویٰ کیا جائے کہ مفہومات شاملہ کی نقیض کے ماسوا کو شامل ہے یعنی جب عینین متساویں مفہومات شاملہ

میں سے نہ ہوں تو ان کی نقیضین کے درمیان نسبت تساوی کی ہوگی اس لئے کہ جب عینین مساویں مفہومات شاملہ میں سے نہیں ہوگی تو انکی نقیضین کے افراد خارج میں پائے جائیں گے۔ اور وجود موضوع کے وقت موجبہ محصلہ اور سالبہ کے درمیان تلازم ہوتا ہے مثلاً انسان اور ناطق میں نسبت تساوی کی ہے اور یہ مفہومات شاملہ میں سے نہیں۔ جن کی نقیضین لا انسان اور لا ناطق ہے انکے افراد خارج میں موجود ہیں تو موجبہ کلیہ کل لا انسان لا ناطق صادق ہوگا اگر یہ صادق نہ ہو تو اسکی نقیض بعض الانسان ليس بلا ناطق یہ صادق ہوگا کیونکہ موضوع کے افراد خارج میں موجود ہیں اور وجود موضوع کے وقت موجبہ محصلہ اور سالبہ معدولہ میں تلازم ہوتا ہے لہذا موجبہ محصلہ یعنی بعض الانسان ناطق صادق ہوگا یہی تفارق فی الصدق ہے۔ ثابت ہوا کہ رفع تصادق جو کہ تصادق کی نقیض ہے یہ تفارق کو مستلزم ہے اور تفارق اس کو لازم ہے لہذا مصنف کا یہ کہنا کہ درست ہوا اگر تساویں کی نقیضین کے درمیان تساوی اور تصادق نہ ہو تو تفارق فی الصدق لازم آئے گا کیونکہ تفارق فی الصدق اگرچہ تصادق کی نقیض نہیں لیکن نقیض کا لازم ہے۔

سوال : منطقی قواعد تو عام ہوتے ہیں تم نے تخصیص کیوں کر دی؟

جواب : تعمیم طاقت بشریہ کے مطابق ہوتی ہے اور نیز تعمیم باعتبار غرض کے ہوتی ہے اور مناطق کی غرض نقائص مفہومات شاملہ سے بحث کرنے کے متعلق نہیں ہے۔

نہدہ : و نقیض الاعم والاخص مطلقاً بالعکس۔

دعویٰ ثانیہ : صاحب سلم ان دو کلیوں کی نقیضوں میں نسبت کو بیان کر رہے ہیں جن میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہو۔ یہ دعویٰ ثانیہ ہے کہ جن عینین کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان بھی نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہوگی لیکن بالعکس یعنی عینین میں جو کلی اعم مطلق تھی وہ نقیضین میں اخص مطلق ہو جائے گی اور جو عینین میں اخص مطلق تھی وہ نقیضین میں اعم مطلق ہو جائے گی اس دعویٰ ثانیہ کی جزئیں ہیں۔

جزء اول: اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہوگی یعنی ہر وہ چیز جس پر اعم مطلق کی نقیض صادق آئے گی اس پر اخص مطلق کی نقیض بھی ضرور صادق آئے گی۔

جزء ثانی: اخص مطلق کی نقیض اعم مطلق ہوتی ہے۔ یعنی جہاں پر اخص مطلق کی نقیض صادق آئے گی اس پر اعم مطلق کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں۔ جیسے حیوان اور انسان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی تھی تو انکی نقیضین لا انسان اور لا حیوان کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن عنین میں حیوان اعم تھا اور نقیضین میں یہ اخص بن گیا اور عنین میں انسان اخص تھا تو نقیضین میں لا انسان اعم ہو جائے گا۔

دعویٰ ثانیہ کی جزء اول کی دلیل: کہ انسان خاص ہے اور حیوان عام ہے لا انسان میں انتفاء خاص ہے اور لا حیوان میں انتفاء عام ہے تو نقیض اعم عبارت ہوئی انتفاء عام سے اور نقیض اخص عبارت ہوئی انتفاء خاص سے اور انتفاء عام ملزوم انتفاء خاص لازم ہے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء عام مستلزم ہوتا ہے انتفاء خاص کو تو جہاں انتفاء عام ہوگا یعنی لا حیوان ہوگا وہاں انتفاء خاص ضرور ہوگا یعنی لا انسان ضرور صادق آئے گا کیونکہ ملزوم کے انتفاء سے لازم کا انتفاء ضروری ہے لہذا ادعویٰ ثانیہ کی جزء اول ثابت ہوگئی کہ ہر وہ مقام جہاں نقیض اعم پائی جائے گی وہاں پر نقیض اخص بھی ضرور پائی جائے گی۔

دعویٰ ثانیہ کی جزء ثانی کی دلیل: کہ جہاں نقیض اخص پائی جائے وہاں نقیض اعم کا پایا جانا ضروری نہیں۔ مثلاً جہاں لا انسان صادق آئے وہاں لا حیوان کا صادق آنا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نقیض اخص عبارت ہے انتفاء خاص سے اور نقیض اعم عبارت ہے انتفاء عام سے اور قاعدہ ہے کہ انتفاء خاص انتفاء عام کو مستلزم نہیں ہوتا۔ مثلاً جہاں لا انسان صادق آئے وہاں لا حیوان بھی ضرور صادق آئے تو حیوان اور انسان کی نقیضین میں نسبت عموم خصوص مطلق کی نہیں رہے گی بلکہ نسبت تساوی کی ہو جائے گی۔ جب نقیضین میں نسبت تساوی کی ہوگی تو عنین یعنی حیوان اور انسان نسبت تساوی کی ہوگی حالانکہ ان میں نسبت عموم خصوص

صاحب سلم نے یہاں پر دعویٰ ثانیہ پر اشکال کو بیان کیا ہے جو فضلاء طوس کی جانب سے وارد ہوا ہے۔
شک اول کسی تقریر: یہ ہے کہ آپ کا یہ دعویٰ ثانیہ تسلیم نہیں کرتے کہ جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہو بلکہ ہم دو کلیاں ایسی پیش کرتے ہیں جن کے عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن انکی نقیضین میں نسبت تباین کی ہے۔ مثلاً لا اجتماع النقیضین اور انسان یہ دو کلیاں ایسی ہیں جن میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اور عموم خصوص مطلق کی نسبت میں دو مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دوسرا مادہ افتراقی یہاں بھی دو مادے ہیں۔ زید یہ انسان بھی ہے اور لا اجتماع النقیضین بھی ہے تو اس زید پر دونوں سچے آگئے۔ یہ مادہ اجتماعی ہے اور انسان کے علاوہ ہر چیز پر لا اجتماع النقیضین تو سچا آئے گا مگر انسان سچا نہیں آئے گا مثلاً گدھا، گھوڑا وغیرہ یہ لا اجتماع النقیضین تو ہیں لیکن انسان نہیں یہ مادہ افتراقی ہے تو ان دو کلیوں کے درمیان نسبت عموم خصوص مطلق کی ہوئی لیکن انکی نقیضین یعنی اجتماع النقیضین اور لا انسان میں نسبت تباین کلی کی ہے کہ لا انسان مثلاً درخت پر، دیوار پر، کتاب پر، صادق آتی ہے لیکن یہاں پر اجتماع نقیضین صادق نہیں آتا اور جہاں پر اجتماع النقیضین سچا آئے وہاں لا انسان صادق نہیں آتا۔ اس وجہ سے کہ اجتماع النقیضین کا کوئی فرد موجود ہی نہیں تو پھر وہاں لا انسان سچا نہیں آئے گا۔

قوله وايضا الامممكن العام من الممكن----- ممكن عام-

صاحب سلم دوسری شک کو نقل کر رہے ہیں جو کہ ابو بکر نجم الدین محمد القادری کی طرف سے وارد ہوتا ہے جس سے قبل دو تمہیدوں کا جاننا ضروری ہے۔

تمہید اول: امکان کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) امکان خاص (۲) امکان عام۔

امکان عام: وہ ہے جس میں سلب ضرورت من جانب واحد ہو۔

امکان خاص: وہ واحد ہوتا ہے جس میں سلب ضرورت عن جانبین ہو۔ اس بناء پر جہاں

امکان خاص ہوگا وہاں کیونکہ سلب الضرورة عن الجانبین کے ضمن میں سلب ضرورة عن

جانب واحد بطریق اولیٰ ہوتا ہے لیکن جہاں امکان عام ہو وہاں ضروری نہیں کہ امکان خاص

بھی ہو اس لئے کہ لایلزم من سلب احدھما سلبھما تو اس سے ثابت ہوا کہ امکان خاص اور

امکان عام کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے امکان خاص اخص مطلق ہے کہ دو

امکان عام سے مرکب ہے۔ مثلاً زید قائم بالامکان الخاص یہ مرکب ہے زید قائم

بالامکان العام اور زید لیس بقائم بالامکان العام سے اور امکان عام اعم مطلق ہے۔

تمہید ثانی: کائنات کی تمام اشیاء تین حال سے خالی نہیں (۱) یا ان کا ہونا اور نہ ہونا

برابر ہوگا۔ (۲) ہونا ضروری ہے اور نہ ہونا محال ہو (۳) نہ ہونا ضروری ہو اور نہ ہونا محال ہو

اگر ہونا اور نہ ہونا کوئی بھی ضروری نہ ہو دونوں برابر ہوں تو یہ سلب ضرورة جانبین سے ہے

جس کو امکان خاص کہتے ہیں اور دوسرے کو واجب الوجود اور تیسرے کو ممتنع الوجود

کہتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ واجب اور ممتنع اور امکان خاص میں تباہی ہے۔ ان

دو تمہیدوں کے بعد شک ثانی کسی تقریر یہ ہے کہ ممکن عام اور ممکن خاص میں نسبت عموم

خصوص مطلق کی ہے ممکن عام اعم مطلق ہے اور ممکن خاص اخص مطلق ہے۔ کماثر اور انکی

تقیہین لاممکن عام اور لاممکن خاص کے درمیان بھی نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے

لیکن بالکس کہ لاممکن عام اخص ہوگا اور لاممکن خاص اعم ہوگا۔ ہم یوں کہہ سکتے ہیں کل

لاممکن عام لاممکن خاص اس اعتراض کو شکل اول بنا کر پیش کرتے ہیں۔

صغریٰ کل لا ممکن عام لا ممکن خاص۔ کبریٰ کل لا ممکن خاص اما واجب او
ممتنع۔ نتیجہ: کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع پھر ایسی نتیجہ کو صغریٰ بناتے
ہیں کل لا ممکن عام اما واجب او ممتنع۔ کبریٰ: کل واجب او ممتنع ممکن عام۔
نتیجہ: کل لا ممکن عام ممکن عام جو کہ باطل ہے اس لئے کہ اکسین اجتماع
التقيضين لازم آتا ہے اور یہ بطلان آپ کی اس بات کو تسلیم کرنے سے لازم آیا کہ عموم خصوص
مطلق کی تقیضیں کے درمیان بھی یہی نسبت ہوتی ہے لیکن بالعکس۔

ترکہ و الجواب مامر من التخصيص۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں دونوں شک کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اپنے
دعویٰ کو خاص کرتے ہیں کہتے ہیں کہ ہمارا دعویٰ مفہومات شاملہ کے علاوہ ہے اور آپ نے جو
شک اور اعتراض کیا ہے مفہومات شاملہ کو لے کر کیا ہے۔ اس لئے کہ شک اول میں لا اجتماع
التقيضين مفہومات شاملہ میں سے ہے لہذا انکی تقیضیں اجتماع التقيضين اور لا انسان
میں یہ نسبت نہیں ہوگی اس طرح شک ثانی میں صغریٰ ممنوع ہو جائے گا۔ کل لا ممکن عام لا
ممکن خاص۔ یہ بھی مفہومات شاملہ یعنی ممکن عام اور ممکن خاص کے ناقض ہیں لہذا
جب ہم نے ان مفہومات شاملہ کو مستثنیٰ کر دیا تو انکو لیکر اعتراض وارد نہیں کیا جاسکتا۔

ترکہ و بین تقیض الاعم والاصغر تباین جزئی۔

صاحب سلم ان دونوں کلیوں کے تقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کر رہے ہیں جن دونوں
میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو۔

دعویٰ ثالثہ: جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو تو انکی تقیضیں کے درمیان
نسبت تباین جزئی کی ہوگی۔

ترکہ کالمبتاین۔

دعویٰ رابعہ: ان دونوں کلیوں کی تقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کیا ہے جن میں نسبت تباین

کی ہو یہ دعویٰ راجح ہوا۔ کہ جن عینین کے درمیان نسبت بتاین کلی کی ہو تو انکی نقیضین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی ہوگی اور نسبت بتاین جزئی بعض مواد میں عموم خصوص من وجہ کی ضمن میں پائی جائے گی اور بعض مواد میں بتاین کلی کے ضمن میں پائی جائے گی۔

مطلبہ ۱۔ وهو التفارق فی الجملہ۔

تباہین جزئی: کی تعریف کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بتاین جزئی کہتے ہیں تفارق فی الجملہ کو اور تفارق فی الجملہ کا مطلب یہ ہے کہ دو کلیوں میں سے ایک کلی دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آئے۔

مطلبہ ۲۔ لان بین العینین تفارقا فی حیث نقیض الآخر۔

صاحب سلم نے دونوں دعوؤں کی دلیل بیان کی ہے۔ یعنی عینین متباہین اور عینین اعم و اخص من وجہ کی نقیضین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی کیسی ہے

دلیل کا حاصل: یہ ہے کہ عینین متباہین اور عین اعم و اخص من وجہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوتا ہے جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوگا تو دوسرے کی نقیض صادق ہوگی اس لئے کہ ارتقا نقیضین محال ہے جب اس کا عین صادق ہوگا تو اس کی نقیض صادق نہیں ہوگی کیونکہ اجتماع نقیضین محال ہے تو ایک نقیض پائی جائے گی دوسری نقیض کے بغیر جب ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر پائی جائے گی تو یہی تفاق فی الجملہ ہے اور اسی کا نام ہے بتاین جزئی ہے۔ مثلاً حیوان اور ایض یہ عینین ہے جن میں نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے جب ان عینین میں سے ایک عین مثلاً حیوان بغیر ایض کے صادق آئے گا تو لا محالہ لا ایض صادق آئے گا کیونکہ ارتقا نقیضین محال ہے تو یہ لا ایض پایا گیا بغیر لا حیوان کے تو ایک نقیض پائی گئی بغیر دوسری کے۔ اور اسی طرح کہ جہاں ایض پایا جائے گا بغیر انسان کے تو وہاں انسان صادق آئے گا بغیر لا ایض کے۔ حاصل یہ ہوا کہ لا ایض پایا گیا بغیر لا حیوان کے اور لا حیوان پایا گیا بغیر لا ایض کے یہی بتاین جزئی ہے کہ ایک کلی کا

دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ پایا جاتا۔ اور عینین متباہین کی نقیصین کیلئے مثال۔ مثلاً حیوان اور حجر ان عینین میں نسبت بتاین کی ہے جس میں حیوان پایا گیا بغیر حجر کے تو لا حجر پایا جائے گا بغیر لا حیوان کے اسی طرح حجر پایا جائے گا بغیر حیوان کے تو لا حیوان پایا گیا بغیر لا حجر کے۔ حاصل یہ ہوا کہ لا حیوان صادق آئے گا بغیر لا حجر کے اور لا حجر صادق آئے گا بغیر لا حیوان کے یہی بتاین جزئی کی تعریف ہے۔

نوٹ: وهو قد يتحقق في ضمن التباين..... والحيوان۔

ایک فائدے کا بیان ہے کہ بتاین جزئی کے دو افراد ہیں۔ (۱) بتاین کلی (۲) عموم خصوص من وجہ۔ یہ نسبت بتاین جزئی کبھی بتاین کلی کے ضمن میں تحقق ہوگی اور کبھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں یہاں پر توضیح بالا مثلاً کیلئے چار مثالوں کی ضرورت ہے دو مثالیں تو ایسی جس میں نسبت بتاین کلی کے ضمن میں بتاین جزئی تحقق ہو۔ اور دو مثالیں ایسی ہوں جن میں بتاین جزئی تحقق ہو عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں۔

(۱) عینین میں عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہو۔ اور انکی نقیصین کے درمیان بتاین جزئی جو ہو بتاین کلی کے ضمن میں تحقق ہو۔ اول کی مثال جیسے لا حجر اور لا حیوان ان عینین میں عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے اور انکی نقیصین حجر اور حیوان میں بتاین کلی ہے کما هو الظاهر

(۲) عینین میں بتاین کلی کی نسبت ہو اور انکی نقیصین کے درمیان بھی بتاین جزئی کے نسبت ہو جو تحقق ہو بتاین کلی کے ضمن میں۔ مثال انسان اور لا فاطق ان عینین میں نسبت بتاین کلی کی ہے اور انکی نقیصین الا انسان اور فاطق میں بھی نسبت بتاین کلی ہے۔

(۳) عینین میں من وجہ کے نسبت ہو اور انکی نقیصین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی ہو جو عموم و خصوص من وجہ کے ضمن میں تحقق ہو۔ مثال کہ جہاں پر بتاین جزئی عموم و خصوص من وجہ کی ضمن میں پائی جاتی ہے مثلاً ایض اور انسان ان عینین میں عموم و خصوص وجہ کی نسبت ہے اور انکی نقیصین اور ایض اور انسان میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے۔

(۴) عینین میں بتاین کلی ہوا اور انکی نقیہین کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی ہو۔ جیسے حجر اور حیوان ان عینین میں نسبت بتاین کلی کی ہے اور نقیہین لا حجر لا حیوان میں بھی عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہے ان امثلہ سے واضح ہو گیا کہ نسبت بتاین جزئی کی بھی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں پائی جاتی ہے اور کبھی بتاین کلی کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

سوال : بتاین جزئی یہ نسبت خامسہ ہو گئی جس سے آپ کا چار نسبتوں میں حصر کرنا باطل ہوا۔

جواب : یہ ہے کہ اس نسبت بتاین جزئی کی کوئی مستقل علیحدہ نسبت نہیں بلکہ یہ بتاین کلی عموم خصوص من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوئی ہے لہذا نسبت کا حصر چار اقسام میں باطل نہ ہوا۔

نتیجہ و مہمنا سوال و جواب علی طبق مامرہ۔

یہاں پر دو سوال ہیں ایک سوال دعویٰ ثالثہ پر اور دوسرا سوال دعویٰ رابعہ پر۔

دعویٰ ثالثہ پر سوال یہ ہے کہ آپ نے دعویٰ کیا جن عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہو انکی نقیہین کے درمیان نسبت بتای جزئی کی ہوتی ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم آپکو مثال دکھاتے ہیں کہ عینین کے درمیان تو نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے لیکن انکی نقیہین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی نہیں جیسے شئی اور لا انسان ان عینین کے درمیان نسبت عموم خصوص من وجہ کی ہے لیکن انکی نقیہین لا شئی اور انسان کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی نہیں کیونکہ بتاین جزئی کی تعریف میں صدق کل واحد منہما بدون الاخر فی نفس الامر۔ لیکن اس مثال میں لا شئی تو نفس الامر میں کسی پر صادق ہی نہیں آتی تو انکی نقیہین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی متحقق نہیں ہے۔

دعویٰ رابعہ پر سوال کہ آپ نے دعویٰ کیا کہ عینین متباہین کی نقیہین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی ہوتی ہے اسے ہم تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ہم آپ کو ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ عینین متباہین کی نقیہین کے درمیان نسبت بتاین جزئی کی نہیں مثلاً لا شئی اور لا ممکن ان عینین میں نسبت بتاین کلی کی ہے لیکن انکی نقیہین شئی اور ممکن کے درمیان نسبت

تباہی جزئی کی نہیں بلکہ نسبت تساوی کی ہے؟

جواب: ہم اپنے دعویٰ میں تخصیص کر لیتے ہیں کہ ہماری بحث مفہمات شاملہ کے فناء فیہ کے ماسوا میں ہے۔

ترجمہ: ثم الكلبي اما عين حقيقة الافراد..... آخر اوله۔

صاحب سلم کلی کے مفہوم اور کلین کے درمیان نسبت کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب کلی کی تقسیم بیان کر رہے ہیں باعتبار ماتحت اور افراد کے۔ کلی باعتبار افراد کے پانچ قسم پر ہے۔

(۱) جنس (۲) نوع (۳) فعل (۴) خاصہ (۵) عرض عام

وجہ حصر: کلی تین حال سے خالی نہیں اپنے افراد کی عین حقیقت ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہوگی یعنی جزء ہوگی یا اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو تو یہ قسم اول ہے جس کو نوع کہتے ہیں اور اگر اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ کہ اس ماصیغہ کے درمیان اور نوع آخر کے درمیان جزء تمام مشترک ہوگی یا نہیں اگر جزء تمام مشترک ہو تو یہ قسم ثانی ہے اسکو جنس کہتے ہیں۔ اور اگر جزء تمام مشترک نہ ہو تو یہ قسم ثالث ہے جس کو فصل کہتے ہیں اور اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہوگی یا نہیں اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہو تو یہ قسم رابع ہے جس کو خاصہ کہتے ہیں اور اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص نہ ہو تو یہ قسم خامس ہے جس کا نام عرض عام ہے۔

ترجمہ: تمام مشترک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسکے ماسوا ان دونوں نوعوں میں کوئی اور چیز مشترک نہ ہو اگر کوئی چیز مشترک ہو تو وہ اسکی جزء ہو جیسے انسان اور فرس کے درمیان حیوان تمام مشترک ہے اس کے علاوہ کوئی جزء مشترک نہیں ان کے درمیان اگر جسم اور جوہر وغیرہ مشترک ہیں لیکن وہ حیوان کی جزء ہیں اس سے خارج نہیں تو اس حیوان کو جنس کہیں گے فرس اور انسان کیلئے۔

ترجمہ: جسم اور جوہر وغیرہ کو مشترک تو کہیں گے مگر تمام مشترک نہیں کہیں گے اس لئے کہ

تعریف ان پر صادق نہیں آتی۔

حکم:

مناظر نے کہا ہے کہ داخل فی الماہیت یہ منحصر ہے جن اور فصل میں اس لئے کہ

داخل فی الماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو تو وہ مہیت اور نوع آخر پر ما
ہو کے جواب میں محمول نے کی صلاحیت رکھے گا تو وہ جن ہے اور اور اگر مشترک نہ ہو یعنی
سرے سے ہی مشترک نہ ہو یا مشترک ہو تمام مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہے اگر سرے سے مشترک
نہ ہو تو وہ فصل اس لئے ہے کہ وہ جمع ماعداء کے مابین ہو گا لہذا مہیت کو جمع ماعداء سے ممتاز کر دے
گا اور جزء تمیزی کا نام فصل ہے اور اگر مشترک ہو لیکن تمام مشترک نہ ہو وہ فصل اس لئے ہے کہ
وہ مہیت اور جمع مہیت کے درمیان مشترک نہیں۔ اس لئے کہ بعض مہیات ایسی ہیں جن کا
کوئی جزء ہی نہیں تو وہ جزء مہیت کو ان سے تمیز دے دے گا اس لئے یہ فصل ہے۔

سوال:

اس پر سوال ہو گا کہ اس بناء پر تو لازم آئے گا جزء تمام مشترک کا بھی فصل ہونا اس لئے
کہ ظاہر ہے کہ جزء مشترک مہیت اور جمع ماعداء کے درمیان مشترک نہیں ہو گا کیونکہ بعض
مہیات ایسی ہیں جو بسیط ہیں جن کا کوئی جزء ہی نہیں ہوتا لہذا یہ جزء تمام مشترک اس مہیت کو
ان مہیات سے ممتاز کر دے گا لہذا یہ فصل ہوا تو آپ کا یہ کہنا کہ داخل فی المہیات منحصر ہے
جن اور فصل میں یہ درست نہیں۔

جواب:

فصل ہونے کیلئے صرف متمیز ہونا کافی نہیں بلکہ متمیز ہونے کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری
ہے کہ وہ جزء تمام مشترک نہ ہو یا اگرچہ متمیز تو ہے لیکن جزء تمام مشترک بھی ہے۔

و یقالہ فی ذلک:

صاحب سلم کلی کی دوسری تقسیم کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی کی دوسری تقسیم
کے لحاظ سے دو قسمیں ہیں (۱) کلی ذاتی (۲) کلی عرضی۔
کلی ذاتی کی صاحب سلم نے دو تعریفیں کی ہیں۔

پہلی تعریف: کہ کلی ذاتی ایسی کلی کو کہا جاتا جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج نہ ہو اس

تعریف کے لحاظ سے کلیات خمسہ میں سے پہلی تین قسمیں اسکے تحت داخل ہو جائیں گی یعنی (۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل۔

دوسری تعریف: ورہما بطلق سے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی ذاتی ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو بمعنی داخل کے ہو یعنی اپنے افراد کی حقیقت کی جزء ہو۔ اس تعریف کے لحاظ سے تیسری قسم یعنی نوع کلی ذاتی کے تحت مندرج نہیں ہوگی۔ البتہ اگر یہ تاویل کر لی جائے کہ کلی ذاتی جو بمعنی داخل کے ہو اور دخول یہ مستلزم ہے عدم خروج کو عام ازیں کہ اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو یا داخل ہو کر جزء تمام مشترک ہو یا جزء تمام مشترک نہ ہو بہر حال کلی ذاتی کی تین قسمیں ہوں گی۔

(۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل

سوال: ذاتی وہ ہے جو ذات کی طرف منسوب ہو اور ذات الشئی، ذات الشئی کی طرف منسوب نہیں ہوتی تو پھر قسم اول کی ذاتی کہنا کیسے صحیح ہوگا۔ کیونکہ اپنے افراد کی عین حقیقت ہوتی ہے۔

جواب اول: قسم اول میں اگرچہ منسوب اور منسوب الیہ دونوں کے درمیان معنوں اور ملحوظ کے اعتبار سے فرق نہیں لیکن عنوان اور لحاظ کے اعتبار سے فرق ہے یہ تغایر اعتباری ذاتی کے اطلاق کیلئے کافی ہے۔

جواب ثانی: قسم اول پر ذاتی کا اطلاق ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ اشخاص کے اعتبار سے ہے۔

جواب ثالث: اگرچہ لغتہ ذاتی نسبت پر دلالت کرتی ہے لیکن اصطلاح کے اعتبار سے نسبت پر دلالت نہیں کرتی اور یہاں پر معنی اصطلاحی مراد ہے۔

خارج یختص بحقیقیۃ اولہ

اس کا عطف ہے داخل پر۔ معنی یہ ہے کہ یا کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہوگی اگر کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا وہ حقیقت واحدہ کے افراد کیساتھ مختص ہوگی یا مختص نہیں ہوگی اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص ہو تو وہ خاصہ ہے عام ازیں کہ حقیقت واحدہ نوعیہ ہو یا حقیقت واحدہ جنسیہ ہو، اگر حقیقت واحدہ نوعیہ ہو تو اس کو خاصۃ النوع کہتے ہیں جیسے ضاحک انسان کے اعتبار سے اور اگر حقیقت واحدہ جنسیہ ہو تو اس کو خاصۃ الجنس کہتے

ہیں۔ جیسے ماشی حیوان کے اعتبار سے دوسری تقیم اس میں یہ ہے کہ وہ حقیقت واحدہ کے تمام افراد کے شامل ہو یا شامل نہ ہو اگر تمام افراد کو شامل ہو تو یہ خاصہ شاملہ ہے جیسے ضاحک بالقوۃ انسان کیلئے اور اگر تمام کو شامل نہ ہو تو یہ خاصہ غیر شاملہ ہے جیسے ضاحک بالفعل انسان کیلئے۔

نکتہ اولہ۔

اور اگر خارج عن الحقیقت ہو کر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ مختص نہ ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی انسان کے اعتبار سے کیونکہ ماشی حقیقت انسان کے ساتھ مختص نہیں بلکہ حقیقت انسان کو بھی شامل ہے اور حقیقت انسان کے ماسوا کو بھی شامل ہے۔

نکتہ دوم و يقال لهما عرضیات۔

کہ کلیات خمسہ میں سے آخری دو قسمیں خاصہ اور عرض عام کو عرضیات کہا جاتا ہے۔

سوال: عرضیات جمع کا صیغہ کیوں لایا؟ حالانکہ خاصہ اور عرض عام یہ دو چیزیں ہیں تو اس لئے عرضیین حشہ کا صیغہ لانا چاہیے تھا۔

جواب: صاحب سلم نے جمع کا صیغہ لایا ہے دو وجہ سے پہلی وجہ یہ ہے کہ جمع بندی کی رعایت ہو جائے کہ پہلے ذاتیات کہا اب اس کے مقابل عرضیات کہا۔ دوسری وجہ کہ مناطہ کے ہاں جمع کا اطلاق مافوق الواحد پر ہوتا ہے۔

سوال: آپ نے انسان کو کلی ذاتی نوع کہا ہے جس کے افراد، زید، عمرو، بکر، خالد وغیرہ ہیں لیکن انسان کی مہیت تو حیوان ناطق ہے جب کہ اس کے افراد زید، عمرو، بکر، کی مہیت صرف حیوان ناطق نہیں بلکہ حیوان ناطق مع هذا الشخص ہے۔ تو یہ انسان جس کو نوع قرار دیا جا رہا ہے یہ اپنے تمام افراد کی مہیت نہیں بلکہ اپنے افراد کی مہیت اور حقیقت کی جزء ہے چونکہ مہیت تو حیوان ناطق مع هذا الشخص ہے؟

جواب: جس سے قبل تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ افراد اور اشخاص کے بارے میں اختلاف ہے جس میں دو مذہب ہیں

پہلا مذہب مستندین : کے نزدیک افراد اور اشخاص کی مہیت وہی ہوتی ہے جو نوع کی مہیت ہوتی ہے لہذا زید، عمرو، بکر وغیرہ کی بھی وہی مہیت ہوگی جو انسان نوع کی مہیت ہے یعنی حیوان ناطق باقی رہا تشخص وہ تو عارض ہے افراد کو لیکن افراد کی حقیقت میں داخل نہیں جیسے سخاوت، جودت وغیرہ۔

دوسرا مذہب متاخرین : کا کہ تشخصات افراد حقیقت میں داخل ہیں انکے نزدیک حقیقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت نوعیہ (۲) حقیقت فحسیہ۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے جو نوع کی تعریف کی ہے وہ ہے افراد کی عین مہیت ہوتی ہے یہ بر مذہب حقد میں ہے چونکہ انکے نزدیک تشخص خارج ہو کر عارض ہوتا ہے حقیقت میں داخل نہیں ہوتا لہذا انسان کی مہیت افراد کی مہیت کا عین ہو البتہ متاخرین کے مذہب کی بناء پر اس تعریف کو درست کرنے کیلئے تاویل کرنی پڑے گی کہ نوع کی تعریف یہ تھی کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت کا عین ہو اور تمام مہیت ہو۔ اس مہیت سے مراد مہیت نوعیہ ہے۔ اور چونکہ متاخرین کے نزدیک بھی مہیت نوعیہ دونوں کی حیوان ناطق ہے اگرچہ مہیت فحسیہ افراد کی حیوان ناطق مع هذا الشخص ہے۔

مسئلہ : اگر کلی کا عروض ہو تو تعدد معروض کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) تعدد معروض بحسب الاشخاص ہو۔ یعنی معروض کے افراد میں تعدد اشخاص کے اعتبار سے ہو لیکن حقیقت واحدہ ہو تو یہ کلی عرضی خاصہ ہوگی جیسے ضاحک اس کے افراد زید، عمرو، بکر میں جن کو ضحک عرض ہے جس میں اشخاص کے اعتبار سے تعدد ہے لیکن حقیقت سب کی ایک ہے اور اگر کلی کے معروض میں تعدد بحسب الانواع ہو تو یہ کلی عرضی عام ہوگی جیسے ماشی یہ فرس، انسان، حمار وغیرہ کو عارض ہے اور ان میں تعدد بحسب الانوع ہے۔

مسئلہ : عرض عام خاصہ بھی ہوتا ہے جب کہ انہیں مافوق کا لحاظ کیا جائے اور اگر ماتحت کا لحاظ ہو تو یہ عرض عام ہوگا جس طرح کہ ہم نے خاصہ کی تعریف میں اشارہ کر چکے ہیں۔

مذہب: امام فخر الدین رازی نے شرح مطالع میں ذاتی کے چند خواص بیان کئے ہیں

(۱) وہ کلی جس کا رفع عن الماحیث ہو (۲) جو ماحیث پر وجود ذہنی اور وجود خارجی دونوں اعتبار سے مقدم ہو (۳) جس کا اثبات للماحیث واجب ہو۔

تین والجمهور علی أن العرض غیر..... حقیقہ۔

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلاف کو بیان کر رہے ہیں اور اس عبارت میں جمہور کے مذہب کا بیان ہے کہ کلی عرضی میں تین چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) عرضی (۲) عرض (۳) معروض اور محل۔

عرضی وہ ہوتا ہے جو مشتق ہو جیسے کاتب ناطق وغیرہ اور اس عرضی کا مبداء اشتقاق یعنی مشتق منہ عرض ہوتا ہے جیسے کاتب وغیرہ اور یہ کلی عرضی جس کو عارض ہو اس کو معروض اور محل کہتے ہیں اب اختلاف اس بات میں ہے کہ ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔ اس میں دو مذہب ہیں

پہلا مذہب جمہور کے نزدیک ان تینوں میں تغایر ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔

دوسرا مذہب بعض افاضل کے نزدیک ان میں تغایر اعتباری ہے اور اتحاد ذاتی ہے۔

اس عبارت میں جمہور کے مذہب کا بیان ہے جمہور کے دو دعوے ہیں۔

دعویٰ اولی: عرضی اور عرض کے درمیان تغایر ذاتی ہے۔

دعویٰ ثانیہ: عرض اور معروض میں بھی تغایر ذاتی ہے۔

دلایل: دعویٰ اولیٰ کسی دلیل اولیٰ: عرضی کا محل اپنے معروض پر محل بالمواطاة ہوتا ہے اور

عرض کا محل اپنے معروض پر محل بالاشتقاق ہوتا ہے

حمل بالمواطاة کا مطلب یہ ہے کہ محل بغیر واسطہ ذہنی کے ہو جیسے زید کاتب اور

حمل بالاشتقاق کا مطلب یہ ہے کہ یہ حمل اپنے معروض پر ذہنی واسطہ سے ہو جیسے زید

ذو کتابۃ اس حمل کے فرق سے معلوم ہو گیا کہ ان کے درمیان تغایر ہے۔

دلایل ثانیہ: عرضی بمنزل کلی اور مرکب کے ہے اور عرض بمنزل جزاء اور مفرد کے ہے اس لئے

کہ عرضی میں دو چیزیں ہوتی ہیں۔ (۱) معنی مصدری (۲) نسبت الی الفاعل جیسے کاتب میں اور عرض میں صرف ایک چیز ہوتی ہے معنی مصدری جیسے کتابت میں صرف معنی مصدری ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مفرد اور مرکب کے درمیان تغایر ذاتی ہوتا ہے۔

تیسری دلیل: عرض مشتق منہ ہے اور عرضی مشتق ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ مشتق اور مشتق منہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے اور چوتھی وجہ یہ بھی ہے کہ عرض مقولہ عرض کے تحت داخل ہے جب کہ عرضی بھی مقولہ عرض کے تحت اور کبھی جوہر کے تحت داخل ہوتی ہے۔

دعویٰ ثانیہ: کہ عرض اور محل یعنی معروض میں بتائیں ذاتی ہے اور اتحاد اعتباری ہے۔

دلیل اول: عرضی حال ہوتا ہے اور معروض محل ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حال اور محل میں تغایر ہوتا ہے اس لئے کہ اگر ان میں بتائیں نہ ہوتا تو ایک کو حال اور دوسرے کو محل کہنا درست نہ ہوتا **دلیل ثانی:** کہ عرض محتاج ہے اور محل محتاج الیہ ہوتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ محتاج اور محتاج الیہ کے درمیان تغایر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ عرض اور محل کے درمیان تغایر ذاتی بتائیں ذاتی ہے۔ **دلیل ثالث:** کہ عرض کو بقاء حاصل نہیں ہوتی جبکہ محل کو بقاء حاصل ہوتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ ما یبقی اور ما یفنی کے درمیان تغایر ہوتا ہے۔

قال بعض الافاضل العرض المقابل للجوهر۔

ما قبل میں جمہور کے مذہب کا بیان تھا اب صاحب سلم بعض افاضل کا مذہب نقل کر رہے ہیں بعض افاضل سے مراد محقق دوانی اور ابوالحسن کاشی ہیں۔ جن کا مذہب یہ ہے کہ عارض اور عرضی محل میں تغایر اعتباری ہوتا ہے اور اتحاد ذاتی ہوتا ہے جس کی تفصیل سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ اصل مغالطے کی وجہ اور اختلاف کا منشاء کیا ہے۔ منشاء اختلاف یہ ہے کہ بعض افاضل نے چند مثالیں ایسی دیکھی جہاں ان تینوں میں اتحاد ذاتی ہے تو انہوں نے یہ مذہب اختیار کر لیا کہ عرض عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور بتائیں اعتباری ہوتا ہے۔

مثال اول: کہ یوں کہا جاتا ہے اللہ موجود تو یہاں پر موجود عرضی ہے اور وجود عرض ہے اور لفظ

اللہ مکمل ہے تو یہاں موجود وجود کا مکمل لفظ اللہ پر ہو رہا ہے اور قاعدہ ہے کہ ان دو چیزوں کا آپس میں حمل ہو تو ان میں اتحاد باعتبار وجود کے ہوتا ہے تو لہذا جب وجود کے اعتبار سے اتحاد ہوا تو ذات کے اعتبار سے بھی اتحاد ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ یہاں عرض عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہے۔

مثال ثانی: جیسے دوات یہ عرض ہے عرضی بھی ہے اور محل بھی ہے اس لئے کہ اسمیں سوا دیکھی ہے جو کہ عرض ہے اور یہ اسود بھی ہے جو کہ عرضی ہے اور دوات خود محل بھی ہے۔

مثال ثالث: خط یہ طول بھی ہے اور طویل بھی اور محل طول بھی اس میں طول عرض ہے طویل عرضی ہے اور خط محل ہے۔

مثال رابع: عند الفلاسفہ صورت جسمیہ اتصال بھی ہے متصل بھی ہے اور محل اتصال بھی ہے۔

بہر حال ان مثال اربعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ عرض اور عرضی اور محل میں اتحاد ذاتی ہوتا ہے اور تغایر اعتباری ہوتا ہے باقی رہی یہ بات کہ اتحاد ذاتی تو ہے تغایر اعتباری کیسے ہے تو بعض افاضل فرماتے ہیں کہ عرض کی طبیعت اور ماہیت کے تین اعتبار ہیں۔ (۱) لا بشرط شئی کے درجہ میں (۲) بشرط شئی کے درجہ میں (۳) بشرط لاشئی کے درجہ میں۔ اگر عرض لا بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی محل کے ساتھ نہ مقارنت کا لحاظ ہو نہ عدم مقارنت کا لحاظ ہو تو وہ عرضی ہے جس کا مکمل بالمواطاة ہوتا ہے جیسے الغوب ایض اور اگر بشرط شئی کے درجہ میں ہو یعنی مقارنت بالکحل کا لحاظ ہو تو وہ محل ہے اور جب بشرط لاشئی کے درجہ میں ہو یعنی عدم مقارنت بالکحل کا لحاظ ہو تو وہ عرض ہے جو جو ہر کے مقابلہ میں ہے جیسے بیاض اس کا مکمل بالاشتقاق ہوتا ہے محل بالمواطاة نہیں ہوتا لہذا الغوب ذو بیاض کہنا تو درست ہے لیکن الغوب بیاض کہنا درست نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ ان تینوں میں تباہی اعتباری ہے۔

ولذاصح النسوة الأربع والماء ذراع۔

صاحب سلم محقق دوانی کے قول کی تائید پیش کر رہے ہیں۔ پہلا استصحاب یہ ہے کہ عرب کا مقولہ ہے۔ النسوة أربع اس میں النسوة محل ہے اور أربع عرضی ہے تو عرضی کا مکمل محل پر ہو رہا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ عرضی اور محل میں اتحاد ہے۔ دوسرا استشہاد کہ عرب کا مقولہ ہے السماء ذراع۔ اس میں ماء محل ہے اور ذراع عرض ہے تو عرض کا محل محل پر ہو رہا ہے اس سے بھی واضح ہو گیا کہ عرضی اور محل کے درمیان اتحاد ہے لہذا جب عرضی اور محل کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور اسی طرح عرضی اور محل کے درمیان بھی اتحاد ذاتی ہے اور قاعدہ مشہور ہے کہ متحد المتحد متحد تو عرضی اور عرضی میں بھی اتحاد ذاتی ہو جائے گا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عرضی اور عرضی اور محل کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے۔

ثبت ومن ثم قال ان المشتق لا يدل..... الساعت وحده۔

اس عبارت میں صاحب سلم جمہور کی دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں اور اسی دلیل کو توڑ کر اپنی دلیل بناتے ہیں اس سے اپنا مذہب کو تقویت دینا ہے جمہور نے دلیل میں یہ کہا تھا کہ عرضی مفرد ہے اور عرضی مرکب ہے کہ اس میں معنی مصدری اور نسبت الی الفاعل دو چیزیں ہوتی ہیں بعض افاضل نے اسے رد کر دیا کہ عرضی اور عرض دونوں بسیط ہیں کہ ابیض اور بیاض کتابت اور کاتب وغیرہ میں کوئی فرق نہیں یہ عرضی مشتق فقط معنی مصدری پر دال ہے لیکن نہ نسبت پر دال ہے اور نہ موصوف عام پر دال ہے اور نہ موصوف خاص پر دعویٰ یہ ہوا کہ عرضی مشتق بسیط ہے نسبت پر دال نہیں اور نہ موصوف عام پر دال ہے اور نہ موصوف خاص پر۔

دلیل اول: مشتق نسبت پر دال اس لئے نہیں کہ مثلاً ابیض کا معنی ہوتا ہے سفید اور اسود کا معنی کیا جاتا ہے سیاہ۔ ان کے معنی میں نسبت ماخوذ نہیں اگر مشتق نسبت پر دال ہوتی تو اس کے معنی میں نسبت ماخوذ ہوتی معنی یہ ہوتا سفید ہست۔ سیاہ ہست اس سے میر سید صاحب کے قول کا فساد بھی ظاہر ہو گیا کہ انہوں نے کہا تھا کہ عرضی مرکب ہے نسبت اور صفت سے میر سید پر یہ سوال ہو گا کہ اگر عرضی مرکب ہو صفت اور نسبت سے تو پھر عرضی اور فعل میں فرق کیا رہے گا۔ اس کا جواب دیا کہ ان میں فرق باقی ہے اس لئے کہ فعل میں نسبت تامہ ہوا کرتی ہے اور عرضی میں نسبت غیر تامہ یہ میر سید کا مذہب عرضی اور عرضی کے اندر تغایر بالذات ہونے میں جمہور کی

طرح ہے البتہ مذہب جمہور اور میر سید صاحب کے مذہب میں فرق ہے کہ جمہور کے نزدیک عرضی نام ہے ذات اور صفت اور نسبت کے مجموعہ کا اور میر سید صاحب کا مذہب کہ عرضی نام ہے نسبت اور صفت کا ذات کو اس میں دخل نہیں۔

دلیل ثانی: نسبت کیلئے موضوع محمول کا ہونا ضروری ہے تب جا کر نسبت متحقق ہوتی ہے یعنی ایک جانب ذات ہو اور دوسری جانب معنی مصدری ہو تب نسبت کا تحقق ہوگا حالانکہ مشتق میں کسی ذات و موصوف کا اعتبار ہی نہیں لہذا جب موصوف ہی نہیں تو نسبت کہاں سے آگئی۔ باقی رہی یہ بات کہ موصوف عام اور موصوف خاص اس میں کیوں معتبر نہیں یعنی یہ موصوف عام اور موصوف خاص پر کیوں دال نہیں؟ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب موصوف کو صراحتاً ذکر کیا جائے گا تو موصوف کا تکرار لازم آئے گا جیسے ابیض مشتق ہے اگر موصوف عام ہو تو وہ مثلاً لفظ الہشی ہوگا اور موصوف خاص لفظ الثوب ہوگا۔ اگر موصوف عام پر دال ہو تو تقدیر عبارت یہ ہوگی الثوب الایض۔ اور الہشی الایض اور موصوف خاص پر دال ہو تو عبارت یہ ہوگی الثوب الثوب الایض۔ اور دلیل یہ ہے کہ اگر یہ موصوف عام پر دال ہو تو عرضیات کا ذاتیات میں داخل ہونا لازم آئے گا اور اگر موصوف خاص پر دال ہو تو تغیر حقائق لازم آئے گا کہ ایک ممکن شئی کا واجب ہونا لازم آئے گا جس کی تفصیل یہ ہے کہ ناطق ایک عرضی ہے اگر یہ موصوف عام پر دال ہو تو اس کا معنی ہوگا الشئی الذی لہ النطق تو یہ شئی ناطق کا جزء بن گئی اور ناطق انسان کا جزء ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ تو یہ شئی انسان کا جزء بن گئی اور چونکہ انسان ایک نوع ہے اور نوع کا جو جزء ہوتا ہے بالمعنی الاعم وہ جنس بنتا ہے۔ اب وہ شئی جو انسان کیلئے ایک عرض عام تھی اب اس کے لئے جنس بن گئی۔ اور ایسے ہی شئی جزء ہے ناطق کی اور ناطق جزء ہے انسان کیلئے اور قاعدہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ تو یہ شئی جزء بن گئی ناطق کی اور ناطق چونکہ فصل ہے اور قاعدہ ہے کہ فصل کی جزء بھی فصل ہوتی ہے تو یہ شئی انسان کیلئے فصل بن گئی حالانکہ یہی شئی انسان کیلئے ایک عرض عام تھی اب ذاتیات میں داخل ہو گئی تو موصوف عام پر دال ماننے کی صورت میں

۳۵
عرضیات کا ذاتیات میں داخل ہونا لازم آیا۔

اور موصوف خاص پر دال مانا جائے تو تغیر حقائق لازم آتا ہے اور اس طرح کہ مثلاً ضاحک کلی عرضی ہے اس کا معنی ہو جائے گا الانسان الذی له الضحک تو پہلے انسان کیلئے ضحک کا ثبوت درجہ امکان میں تھا لیکن اب اس کے لئے ضحک کا ثبوت وجوبی طور پر ہو رہا ہے۔ لہذا اثابت ہوا کہ مشتق نہ تو نسبت پر دال ہے اور نہ ہی موصوف عام پر اور نہ ہی موصوف خاص پر بلکہ فقط معنی مصدری معنی حدی پر دلالت کرتا ہے۔

نتیجہ و ہذا هو الحق۔

صاحب سلم بعض افاضل کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے فرمایا ہذا هو الحق کہ یہ یہی مذہب بعض افاضل کا حق ہے۔ خدا کے مشار الیہ میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ وہ مسئلہ اختلافیہ کہ عرض، عرضی، محل میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے یہ مشار الیہ ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرا مسئلہ کہ مشتق بسیط ہے یا مرکب فرمایا کہ مشتق کا معنی بسیط ہے۔ محض نے پہلے مسئلہ کو لیا ہے کہ محاکمہ اصل اختلافی مسئلہ میں ہے صاحب سلم نے اس مقام میں اگرچہ بعض افاضل کے حق میں فیصلہ دیا ہے اور اسی پر آگے شیخ ابو علی سینا کی تائید پیش کرینگے لیکن یہ تسامح ہے حقیقت حال یہ ہے کہ حق جمہور کے ساتھ ہے

حق جمہور کے ساتھ ہے : کہ عرض اور عرضی اور محل میں تغایر ذاتی ہے اتحاد اعتباری ہے جمہور کے دلائل میں سے ایک دلیل تغایر کی یہ ہے کہ عرض عرضی محل میں اتحاد ہو جیسا کہ بعض افاضل کا نظریہ ہے ہم اس اتحاد کے بارے میں آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ اتحاد بحسب الوجود ہے یا بحسب الحقیقت۔ ہر دونوں باطل ہیں اتحاد بحسب الوجود اس لئے باطل ہے کہ وہ وجود ایک معنی مصدری ہے جو اپنے تو حد اور تعدد میں منسوب الیہ کے تابع ہوتا ہے یعنی اگر منسوب الیہ واحد ہے تو وجود بھی واحد ہوگا اگر منسوب الیہ متعدد ہے تو وجود میں بھی تعدد ہوگا اور فیہما نحن فیہ میں منسوب الیہ کے اندر تعدد ہے یعنی دو چیزیں ہیں عرضی اور محل جب ان میں تعدد ہے تو

وجود میں بھی تعدد ہوگا جو کہ اتحاد کے منافی ہے اور اگر آپ کہیں گے کہ اتحاد بحسب الحقیقت ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ محل علت ہوتا ہے اور حال معلول ہوتا ہے اور علت و معلول کا اتحاد بحسب الحقیقت عقلاً محال اور متنع ہے اور نیز اگر اس اتحاد کو تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی باطل ہے اس لئے کہ عرض ہمیشہ محل سے متاخر ہو کر اس کے تابع ہوتا ہے اور اتحاد تو تاخر اور تابع ہونے کے منافی ہے لہذا ثابت ہوا کہ ان کے درمیان نہ اتحاد بحسب الوجود ہوا اور نہ اتحاد بحسب الحقیقت بعض افاضل نے جو النسوة الاربع سے استشہاد پیش کیا تھا اس کا جواب۔

جواب اول: اتنی بات ہم آپ کی تسلیم کرتے ہیں کہ النسوة الاربع اور السماء ذراع میں حمل مواطاتی ہے اور حمل اتحاد کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کرتے کہ یہ اتحاد اتحاد بالذات کو مستلزم ہو بلکہ اس سے تو اتحاد عرضی ثابت ہوتا ہے حالانکہ مدعی اتحاد ذاتی ہے نہ کہ اتحاد عرضی۔

جواب ثانی: النسوة اربع السماء ذراع میں صورة تو حمل مواطاتی ہے لیکن حقیقتاً حمل اشتقاقی ہے۔ یعنی النسوة ذو اربع السماء ذو ذراع جب حقیقتاً حمل اشتقاقی ہوا تو حمل اشتقاقی کا مقتضی اتحاد ہے ہی نہیں۔

بعض افاضل کی تائیدات اربعہ کا جواب: ان تائیدات اربعہ کے ذریعہ سے زیادہ سے زیادہ اتحاد بحسب المصادق ثابت ہوتا ہے نہ کہ اتحاد بحسب المفہوم حالانکہ مدعی تو اتحاد بحسب المفہوم ہے نیز جس طرح یہ مواد اربع عینیت اور اتحاد پر دال ہیں ایسے ہی سینکڑوں مواد ایسے بھی ہیں جو تغایر پر دال ہیں اس لئے انہیں بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا باقی رہی یہ بات کہ بعض افاضل نے جو یہ کہا کہ مشتق بسیط ہے مرکب نہیں یہ مشتق نسبت پر دال نہیں اور نہ ذات عام پر دال ہے نہ ذات خاص پر جس پر دلیل دی کہ اگر مشتق نسبت پر دال ہو تو مشتق کے ترجمہ کرتے وقت نسبت کو ظاہر کرنا چاہیے تھا۔ حالانکہ نسبت کو ظاہر نہیں کیا گیا اس کا جواب یہ ہے کہ شاید ممکن ہے کہ فارسی ترجمہ میں اجمال اور اختصار ہو اور بعض افاضل نے جو یہ کہا ہے کہ اگر مشتق کے مفہوم میں موصوف عام داخل ہو تو تکرار لازم آئے گا تو اس کا جواب یہ ہے تکرار

ایک لفظی گرفت ہے جو عقلاء کی شان کے مناسب نہیں ہے۔ اور بعض افاضل نے جو یہ دلیل پیش کی ہے کہ ذات عام کی صورت میں عرض عام کا فصل بننا لازم آتا ہے جو کہ مناطہ کے مسلمات کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں (۱) لفظ ناطق جونوں، الف، طاء، قاف سے مؤلف ہے۔ (۲) مفہوم اور معنی ناطق۔ لفظ ناطق انسان کا جز نہیں بلکہ مفہوم ناطق انسان کا جز ہے تو حشی لفظ ناطق کا جز ہے تو ہے لیکن مفہوم ناطق کا جز نہیں لہذا جو جز ناطق ہے وہ جز انسان نہیں بنتا اور جو جز انسان یعنی مفہوم ناطق ہے یہ حشی اس کی جز نہیں بلکہ وہ لفظ ناطق کی جز ہے اسی طرح مفہوم خاص کا اعتبار بھی ہو سکتا ہے کہ جس سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی باقی رہا کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر مشتق کے مفہوم میں ذات خاص داخل ہو تو انقلاب حقائق لازم آتا ہے مثلاً جب ضاحک میں موصوف خاص کا اعتبار ہو تو الانسان ضاحک کا معنی ہوگا الانسان انسان لہ الضحک تو انسانیت کا ثبوت انسانیت کے لئے ہوگا اور یہ ثبوت انسانیت للانسان ضروری ہے اور واجب ہے تو یہ امکان سے وجوب کی طرف انقلاب لازم آئے گا۔ جو کہ انقلاب حقائق ہے اور مناطہ کے مسلمات کے خلاف ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ثبوت الحشی لفظ لازم نہیں آتا اس لئے کہ الانسان ضاحک بمعنی الانسان انسان لہ الضحک میں موضوع یعنی انسان اول سے مراد مطلق ہے مقید نہیں اور ضاحک میں جو انسان مفہوم ہے انسان ثانی وہ مقید ہے محک کی قید کے ساتھ جب خود قید یعنی محک کا ثبوت انسان کیلئے ضروری نہیں تو مقید کا ثبوت بھی کوئی واجب اور ضروری نہیں۔ لہذا ممکن کا واجب بننا لازم نہیں آتا۔ تو ثابت ہو کہ مشتق میں موصوف عام کا اعتبار بھی کیا جاسکتا ہے موصوف خاص کا اعتبار بھی کیا جاسکتا ہے لہذا آپ کا عرضی اور عرض میں فرق نہ کرنا اور دونوں کو بیضی قرار دینا غلط ہے۔

فیہ ویویدہ ما قال ابن السینا وجود..... لمحالہا۔

اس عبارت میں صاحب سلم شیخ ابوطی سینا کے کلام کو نقل کر کے بعض افاضل کی تائید پیش کی ہے شیخ ابوطی سینا کے قول کا اصل برہم مصنف یہ ہے کہ اعراض کا وجود سوائے انکے محل کے نہیں ہے

بلکہ محل کا وجود بھی عرض کا وجود ہے اس سے معلوم ہو کہ عرض اور محل کا وجود ایک ہوتا ہے تو ثابت ہوا کہ عرض اور محل میں اتحاد ذاتی ہے یا درمکھیں کہ اس قول سے بعض افاضل کے تمام مذاہب کی تائید نہیں ہوتی بلکہ جزء مذہب کی تائید ہوتی ہے اور یہ بھی تب جب کہ اس قول کا مطلب مصنف نے سمجھا ہے اور جمہور کی طرف سے اس استدلال اور تائید کے دو جواب دیئے گئے ہیں

جواب اول: صاحب سلم نے اس قول کا مطلب سمجھا ہے شیخ کے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ شیخ ابوعلی سینا تو اس قول میں جو ہر اور عرض کے درمیان فرق کو بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو ہر کی شان یہ ہے کہ اس کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود فی نفسہ اور دوسرا وجود فی محلہ اور جو ہر کا وجود فی نفسہ وجود فی محلہ کے تابع نہیں ہوتا کہ اگر وجود فی محلہ منقہ ہو جائے تو اس سے وجود فی نفسہ کا منقہ ہونا لازم نہیں آتا۔ مثلاً زید کسی کمرے میں بیٹھا ہے تو ایک اس کا اپنا وجود ذاتی ہے اور ایک اس کا وجود فی محلہ ہے اب اگر زید کو کمرے سے نکال دیا جائے یا اس کمرے کو ختم کر دیا جائے تو وجود محلی تو ختم ہو جائے گا لیکن وجود ذاتی ختم نہیں ہوگا اور عرض میں ایسا نہیں کہ عرض کی شان یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ اور وجود فی محلہ ایک ہوتا ہے اور وجود فی نفسہ تابع ہوتا ہے وجود فی نفسہ اور وجود فی محلہ ایک ہوتا ہے اور وجود فی نفسہ تابع ہوتا ہے فی محلہ کے۔ لہذا جب وجود فی محلہ ختم ہوگا تو وجود فی نفسہ بھی ختم ہو جائے گا۔ مثلاً کہ ایک کپڑے کو سیاہ رنگ دیا گیا ہے اس میں کپڑا محل ہے اور سیاہی عارض ہے اب اگر کپڑے کو ختم کر دیا جائے جلا دیا جائے تو سیاہی جو عرض ہے وہ خود بخود ختم ہو جائے گی تو حاصل کلام یہ ہوا کہ شیخ ابن سینا تو عرض اور جو ہر میں فرق بیان کیا ہے کہاں یہ بات اور کہاں بعض افاضل کا مذہب اور اس سے استدلال کرتا۔

جواب ثانی: کہ بالفرض ہم تسلیم کر رہے ہیں کہ ابوعلی سینا نے اپنی کلام اتحادی الوجود کو ثابت کیا ہے لیکن تم نے اتحادی الوجود سے اتحاد ذاتی کیسے ثابت کر دیا۔ جس طرح زید کتاب میں زید اور کتاب متحد فی الوجود ہیں کہ جو زید کا وجود ہے وہ کتاب کا وجود ہے لیکن ان میں اتحادی

الوجود سے اتحاد بحسب الذات ثابت نہیں ہے اس لئے کہ ہر ایک مفہوم الگ الگ ہے۔

تولہ فالکلیات خمس۔

اس پر فائدہ فرمائیے ہے کہ ماقبل میں کلیات کی اجمالی تقسیم تھی کہ کلیات کی پانچ قسمیں ہیں
(۱) جنس (۲) نوع (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام۔ پہلی تین کلیات جنس، نوع، فصل اکو ذاتیات کہا جاتا ہے۔ اور آخری دو کلیات خاصہ اور عرض عام اکو عرضیات کہا جاتا ہے
باقی رہی یہ بات کہ مناطہ ان کلیات خمس کو اس ترتیب کے ساتھ کیوں بیان کرتے ہیں۔ اس کا
جواب یہ ہے کہ ذاتیات کا مرتبہ اور درجہ عرضیات سے مقدم ہے اس لئے ذاتیات کو عرضیات پر
مقدم کیا جاتا ہے پھر ذاتیات میں جنس کو اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ یہ اعم ہے۔ اور قاعدہ ہے
کہ جو شئی اعم ہوتی ہے وہ قلت شرائط کیوجہ سے اہلن اور اشہر ہوتی ہے اور جو خاص ہوتی ہے وہ
کثرت شرائط کی وجہ سے اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے جنس کو مقدم کیا اہلن اور اشہر ہونگی وجہ
سے باقی رہی یہ بات کہ جنس کے بعد نوع کو کیوں ذکر کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح
جنس ماہو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اسی طرح نوع بھی ماہو کے جواب میں واقع ہوتی
ہے۔ اس مناسبت کی وجہ سے جنس کے بعد نوع کو ذکر کر دیا ہے۔ اور ذاتیات میں سے باقی فصل
کلی رہ گئی تھی اس کے اس کے بعد ذکر کر دیا ہے اور عرضیات میں خاصہ کو عرض عام پر کیوں مقدم
کیا گیا ہے۔ حالانکہ علت مذکورہ کیوجہ سے تو مؤخر کرنا چاہیے تھا۔ خاصہ کو عرض عام سے اس کا
جواب یہ ہے کہ خاصہ کو فصل کے ساتھ مناسبت تھی کہ جس طرح فصل انی ہشی کے جواب میں
واقع ہوتا ہے یا سے ہی خاصہ بھی انی ہشی کے جواب میں واقع ہوتا ہے لیکن انی ہشی کے
جواب میں واقع ہونگی وجہ سے دونوں ایک چیز نہیں بن جاتی بلکہ ان میں فرق ہے کہ فصل انی
ہشی ہوفی ذاتہ کے جواب میں واقع ہوتا ہے اور خاصہ انی ہشی ہوفی عرضہ کے
جواب میں واقع ہوتا ہے لہذا جب خاصہ کو فصل کے ساتھ مناسبت تھی تو خاصہ کو فصل کے ساتھ
ذکر کر دیا اور باقی پنج گئی تھی کلی عرض عام اسکو خاصہ کے بعد ذکر کر دیا گیا۔

سوال: الاول الجنس و هو كلی مقول جواب ما هو۔

صاحب سلم پہلی کلی جنس کی تعریف کو بیان کر رہے ہیں۔

تعریف جنس: جنس ایسی کلی ذاتی کو کہا جاتا ہے جو ماہو کے جواب میں ایسے کثیر افراد پر محمول واقع ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔

فوائد قیود: جنس کی تعریف میں لفظ کلی جنس ہے جو کہ تمام کلیات کو شامل ہے مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق یہ فصل اول ہے جس سے تین چیزیں خارج ہو گئیں

(۱) نوع (۲) فصل قریب (۳) خاصہ۔ اس لئے کہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتی ہے اور فی جواب ماہو یہ قید ثانی فصل ثانی ہے اس سے دو چیزیں خارج ہو گئیں۔ فصل بعید اور عرض عام۔ اس لئے کہ اگرچہ یہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر محمول ہوتی ہیں لیکن ماہو کے جواب میں واقع نہیں ہوتے۔

فائدہ: جب بھی کسی چیز کی تعریف ہوتی ہے تو وہاں چند درجات ہوتے ہیں اور مختصر تین بیان کئے جاتے ہیں۔ (۱) مختصر مفہوم (۲) فوائد قیود (۳) سوالات و جوابات۔
دور درجے تو بیان کر دیئے گئے تیسرا درجہ سوالات و جوابات۔

سوال: کلی اور مقول دونوں کا مفہوم اور مصداق ایک ہے لہذا کلی کے بعد مقول کا لفظ ذکر کرنا یہ تکرار بے فائدہ ہے جو کہ شان مناطقہ کے خلاف ہے اس لئے کہ مناطقہ تو بقدر ضرورت بات کرتے ہیں۔

جواب: یہ تفصیل بعد الاجمال کی قبیل سے ہے جو کہ واقع فی انفس ہوتا ہے لہذا یہ تکرار بے فائدہ نہیں بلکہ با فائدہ ہے نیز جنس کا مقسم کلی ہے لہذا اس کا ذکر کرنا مناسب تھا۔ پھر تعریف کا افاقت کے اندر چونکہ مقصود احاطہ ماحیث ہوتا ہے اگرچہ تمیز اور امتیاز اسکے بغیر بھی ہو سکتا ہے لیکن غیر سے احاطہ نامہ حاصل نہیں ہوتا اس لئے لفظ کلی کے بعد مقول کو ذکر کیا ہے۔

سوال: فان كان جوابا عن الماهية و جميع فبهيدا۔

جنس کی تقسیم کا بیان کہ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) جنس قریب (۲) جنس بعید۔

جنس قریب کی تعریف: جنس قریب ایسی جنس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت اور مشارکات جنسیہ میں سے ہر ہر مشارک کے جواب میں واقع ہو اور جنس بعید ایسی جنس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت اور مشارکت جنسیہ میں سے ہر ہر مشارک کے جواب میں واقع نہ ہو۔ بلکہ بعض مشارکات کے جواب میں واقع ہو اور بعض کے جواب میں واقع نہ ہو مثلاً ماہیت انسان کے ساتھ حیوان میں شریک تمام افراد شرکاء کو ملا کر سوال لیا جائے یا بعض کو ملا کر سوال کیا جائے ماسوا کے ذریعہ تو ہر حال کے اندر جواب میں جنس حیوان آتا ہے تو یہ حیوان جنس قریب ہے جیسے الانسان والفرس ماہما تو جواب میں حیوان آئے گا اور الانسان والفرس والحمار والبقر وغیرہ جمع شرکاء حیوانیہ کو ملا کر سوال کریں تو تب بھی جواب میں حیوان آتا ہے تو لہذا حیوان انسان وغیرہ کیلئے جنس قریب ہے جنس بعید کی مثال کہ ماہیت انسان کے ساتھ افلاک، شجر، حجر کو ملا کر سوال کریں تو جواب میں جسم آتا ہے اور اگر انسان کے ساتھ اس جسم میں بعض شرکاء مثلاً فرس حمار وغیرہ ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں حیوان آتا ہے تو معلوم ہوا کہ جسم انسان کیلئے جنس بعید ہے۔

مثال: جنس بعید اگر ایک درجہ بعید ہو تو جواب دو ہونگے جیسے جسم نامی یہ انسان سے ایک درجہ بعید ہے تو انسان کے دو جواب ہونگے۔ حیوان بھی جواب ہوگا اور جسم نامی بھی جواب ہوگا اور اگر جنس بعید کا بعد بحر تین بدرجین ہو تو جواب تین ہوں گے جیسے جسم مطلق بالنسبة الى الانسان تو یہاں پر جواب حیوان سے اور جسم نامی سے اور جسم مطلق تینوں سے دیا جاسکتا ہے اور اگر جنس کا بعد بحر تین بدرجات ثلاثہ ہو تو جواب چار ہونگے جیسے جوہر۔ اگر انسان کے ساتھ عقل کو ملا کر سوال کریں گے تو جواب جوہر ہوگا اور اگر حجر اور افلاک کو ملا کر سوال کریں گے تو جسم مطلق آئے گا اور اگر شجر کو ملا کر سوال کریں تو جسم نامی آئے گا اور فرس بقر کو ملا کر سوال کریں تو جواب حیوان آئے گا یہ چار جواب ہوئے حاصل کلام یہ ہوا کہ کس قدر بعد زیادہ ہوگا اس قدر جواب کے عدد میں

۲۲
اضافہ ہو جائے گا اور جوابوں کی تعداد مراتب کی تعداد سے ایک عدد زیادہ ہوگی۔

نوٹ و مہمنا مباحثہ

اس مقام یعنی مقام جنس میں مباحثہ خمسہ کا بیان ہے جن میں سے بعض تو فقط مقام کی توضیح اور تنقیح کیلئے ہیں اور بعض بطور جواب کے ہیں۔

مبحث اول اصطلاح ماہو: کے بیان میں ہے ما قبل میں صاحب سلم نے امہات المطالب بیان کر چکے ہیں کہ وہ چار تھیں جو جن میں سے دو تعصیقات کیلئے ہیں اور دو تصورات کیلئے ہیں اور کلیات خمسہ تصورات کی قبیل سے ہے اس لئے یہاں پر صاحب سلم تصورات کے حصول کیلئے جو دو آئے اور دو امہات المطالب ما اور ای ہے اس ماہو کے متعلق تحقیق توضیح بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جب بھی کوئی سائل ماہو کے ذریعے کسی شئی کی مہیت کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں مجیب کو کیا پیش کرنا چاہیے اس کا دار و مدار سائل کے سوال پر ہے کہ سائل کا سوال دو حال سے خالی نہیں کہ ماہو کے ذریعے امر واحد شئی واحد کے بارے میں سوال کرے گا یا امور متعددہ اشیائے کثیرہ کے بارے میں سوال کرے گا اگر امر واحد کے بارے میں سوال کرے تو پھر یہ امر واحد دو حال سے خالی نہیں جزئی کے بارے میں سوال کرے گا یا کلی کے بارے میں اور اگر اشیائے کثیرہ امور کثیرہ کے بارے میں سوال کرے تو پھر یہ دو حال سے خالی نہیں یہ اشیاء حقیقۃ الحقیقت ہوں گی یا مختلفۃ الحقیقت تو بہر حال چار صورتیں ہو گئیں۔

پہلی صورت: کہ سائل ماہو کے ذریعے امر واحد جزئی کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں نوع واقع ہوگی جیسے زید ماہو کے جواب میں انسان پیش کیا جائیگا۔

دوسری صورت: سائل ماہو کے ذریعے امر واحد کلی کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں حد تام واقع ہوگی جیسے الانسان ماہو کے جواب میں حیوان ناطق آئے گا۔

تیسری صورت: سائل ماہو کے ذریعے اشیائے کثیرہ حقیقۃ الحقائق کے بارے میں سوال

کرے تو اس کے جواب میں بھی نوع واقع ہوگی جیسے زید و عمرو و بکر ماہم تو جواب میں انسان آئے گا۔

چوتھی صورت: کہ سائل ماہو کے ذریعے اشیائے کثیرہ مختلفہ الحقائق کے بارے میں سوال کرے تو جواب میں جنس واقع ہوگی جیسے الانسان و الفرس و البقر ماہم تو جواب میں حیوان آئے گا تو ان صورتوں کے بارے میں سے ایک صورت میں جنس واقع ہوئی اور دوسری صورتوں میں نوع اور ایک صورت میں حد نام واقع ہوئی ہے۔

نکتہ: ان چار صورتوں میں ان سوالات کے یہ جوابات کیوں واقع ہیں انکی حکمت اور علت اور وجہ کیا ہے؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ ماہو کے ذریعے جب امر جزئی کے بارے میں سوال کیا جائے تو سائل کا مقصد اس جزئی کی تمام مہمیت شخصہ پوچھنا مقصود ہوتی ہے اور چونکہ مہمیت شخصہ فقط نوع ہے لہذا پہلی صورت میں جواب نوع واقع ہوگی نہ کہ کوئی دوسری کلی اور دوسری صوت کے اندر سائل امر واحد کلی کے بارے میں جو سوال کرتا ہے ماہو کے ذریعے اس کا مقصد بھی اس کلی کی تمام مہمیت پوچھنا ہے اور چونکہ تمام مہمیت حد نام ہوتی ہے اس لئے اس کے جواب میں حد نام واقع ہوتی ہے اور چونکہ رسم تام وغیرہ وہ مہمیت شخصہ نہیں بنتی اس لئے وہ جواب میں واقع نہیں ہو سکتی البتہ رسم تام وغیرہ سے امتیاز حاصل ہو جاتا ہے لیکن اطلاع علی الذاتیات حاصل نہیں ہوتا اسی وجہ سے یہ مہمیت شخصہ نہیں اور تیسری صورت میں کہ جب سائل امور کثیرہ حقیقہ الحقائق کے بارے میں ماہو کے ذریعے سوال کرے تو اس سائل کا مقصد ان اشیائے کثیرہ کی مہمیت شخصہ اور تمام مہمیت کو پوچھنا ہوتا ہے اور چونکہ تمام مہمیت وہ نوع ہوا کرتی ہے اس لئے اس تیسری صورت میں جواب نوع واقع ہوتی ہے اور چوتھی صورت کے اندر کہ جب سائل ماہو کے ذریعے امور کثیرہ مختلفہ الحقائق کے بارے میں سوال کرتا ہے تو اس کا مقصد مہمیت مشترکہ کا پوچھنا ہوتا ہے اور مہمیت مشترکہ چونکہ جنس ہوتی ہے لہذا اس صورت میں جواب میں جنس واقع ہوگی۔

سوال: آپ نے کہا کہ اگر ماہو کے ذریعے امر جڑنی کے بارے میں سوال ہو تو جواب میں نوع واقع ہوگی حالانکہ اس کے جواب میں عدم نام بھی واقع ہو سکتی ہے جیسے زید ماہو کے جواب میں حیوان ناطق واقع ہوتا ہے لہذا نوع کی تخصیص غلط ہے؟

جواب: مقصود تو ضرورت کو پورا کرنا ہے جب تھوڑی کلام سے مقصد پورا ہو جاتا ہے تو بلا ضرورت کلام طویل کلام کثیر درست نہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ نوع یہ اقل ہوتا ہے حد نام سے اور حدیث میں ہے خیر الکلام ما قل ودل اس سے جواب میں صرف نوع پیش کیا جائے گا۔ اس پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ پھر امر کلی کے جواب میں بھی نوع واقع ہونا چاہیے؟ کیونکہ اس سے ضرورت بھی پوری ہو جاتی ہے اور اقل بھی ہے جیسے الانسان ما ہو کے جواب میں انسان ہونا چاہیے

جواب: یہاں جواب میں نوع واقع نہیں ہو سکتی ورنہ تو سوال و جواب میں کوئی فرق باقی نہیں رہے گا اور سائل کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا۔

سوال : لفظ اللہ ایک جزئی ہے اس کے بارے میں لفظ ماہو استعمال کرتے کہ اللہ ماہو تو جوہ میں نہ نوع واقع ہو سکتی ہے نہ حد تام واقع ہو سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ کا بیان کردہ ضابطہ غلط ہے؟

حکایت: یہ ہمارا ضابطہ اس جزئی کے بارے میں ہے جس کا تشخص اس کی ذات کے مغایر ہو اور وہ جزئی جس کی شان یہ ہو کہ اس کا تشخص اس کی ذات کا عین ہو تو وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے اور باری تعالیٰ کا تشخص اس کی ذات کا عین ہے۔

توبه ومن ههنا يقترح عدم امكان..... لجاهلية واحدة.

ایک فائدے کا بیان ہے کہ ما قبل سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ کسی ماحیت کیلئے مرتبہ واحد میں دو جنسوں کا جمع ہونا ممکن نہیں یعنی ماحیت کیلئے دو جنس قریب اور دو جنس بعید بیک مرتبہ ہونہیں سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ ما قبل سے یہ بات کیسے معلوم ہوگئی اس کا جواب یہ ہے کہ ما قبل سے

یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جنس تمام مشترک کا نام ہے اور ماحو کے جواب میں واقع ہوتی ہے۔ تو اس سے یہ بات مستطہ ہوتی ہے کہ ماحیث واحدہ کیلئے بمرتبہ واحدہ دو جنسوں کا ہونا ممکن نہیں۔

دلیل اول: اگر کسی ماحیث واحدہ کیلئے بمرتبہ واحدہ میں دو جنسیں واقع ہوں تو ہر جنس ماحو کے جواب میں محمول واقع ہوگی لو امکان لما هیۃ واحدہ فی مرتبہ واحدہ جنسان لکن کل واحد منہما مقولاً فی جواب ماحو و لکن الثانی باطل فالقدم مغلۃ بیان ملازمہ یہ ہے کہ جنس ماحو کے جواب میں واقع ہوتی ہے اس لئے کہ ماحو کے جواب میں محمول واقع ہونا جنس کے خواص میں سے ہے لہذا الاحوالہ دو جنسوں میں سے ہر جنس ماحو کے جواب میں واقع ہوگی۔ باقی رہا بطلان ثانی جس کا حاصل یہ ہے کہ ما قبل سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ ماحو کے جواب میں جو بھی واقع ہو وہ تمام ماحیث مشترک ہوتی ہے اگر جنسین میں سے ہر جنس محمول واقع ہو تو لازم آئے گا شئی واحدہ کیلئے تمام مشترک کا متعدد ہونا۔

دلیل ثانی: کہ فصل کا انضمام جنس واحد کے ساتھ نوع بننے کیلئے کافی ہو گا یا نہیں اگر فصل کا جنس واحد کے ساتھ انضمام نوع کیلئے کافی ہو تو لازم آئے گا ماحیث نوعیہ کا جنس آخر سے مستغنی ہونا۔ حالانکہ دوسری جنس بھی ذاتی ہے تو لازم آئے گا ذات کا ذاتی سے مستغنی ہونا جو کہ باطل ہے اور اگر کافی نہ ہو بلکہ جنس آخر کے ساتھ بھی انضمام ضروری ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ یہاں جنسین کے مجموعہ کا جنس واحد بننا لازم آتا ہے حالانکہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ دونوں علیحدہ علیحدہ جنسین ہیں۔

ثانی وجود الجنس هو..... بل تحصل الاشارة۔

صاحب سلم مبحث ثانی کو بیان کر رہے ہیں جس میں ایک مسئلہ اختلافیہ میں ماحو الخیار کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ماحیث نوعیہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ ماحیث نوعیہ بسیط ہے یا مرکب پھر مرکب ہو کر اختلاف ہے کہ یہ مرکب انضمامی ہے یا مرکب اتحادی ہے جس میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: یہ ہے کہ نوع ماحیث بسیط ہے مرکب نہیں اور اس میں بالکل اجزاء نہیں ہیں

جس سے جنس اور فصل کا انتزاع ہوتا ہے جس طرح کہ مرضیات کا ماحیات سے انتزاع ہوتا ہے۔ اس پر سوال ہوتا ہے کہ پھر تو ذاتی اور عرضی کے درمیان کوئی فرق نہ رہا کلی عرضی بھی انتزاعی ہوتی ہے اور کلی ذاتی بھی انتزاعی ہے حالانکہ ان میں فرق ہے۔

جواب: پھر بھی ذاتی اور عرضی میں فرق ہے وہ اس طرح کہ ذاتیات کا یعنی اجناس اور فصول کا انتزاع ہوتا ہے نوع سے اولاً بالذات اور عرضیات کا انتزاع ہوتا ہے ثانیاً اور بالعرض۔

سوال: کہ جب نوع شئی بسیط ہے تو امور کثیرہ کا انتزاع اس سے کیسے ہو سکتا ہے

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ امر واحد بسیط امور کثیرہ کیلئے فضاء انتزاع بن سکتا ہے جیسے ذات باری تعالیٰ بسیط ہے جس سے صفات متحدہ کا انتزاع ہوتا ہے تو بالکل ایسے ہی نوع جو ماحیت بسیط ہے اس اجناس و فصول کا انتزاع ہو سکتا ہے۔ اور ایسے ہی کراہ ایک امر بسیط ہے اس سے بھی امور متحدہ کا انتزاع ہوتا ہے

دوسرا مذهب: کہ نوع ماحیت مرکبہ ہے اور مرکب انضمامی ہے ترکیب انضمامی کا مطلب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے منضم اور منضم الیہ کا وجود الگ الگ ہو پھر دونوں کا انضمام کیا جائے جیسے ثوب اور اینٹیں اور یہاں پر بھی ایسے ہے کہ حیوان منضم الیہ ہے اور ناطق منضم ہے یہ دونوں ملکر نوع بن گیا اس منضم الیہ حیوان کے ساتھ کوئی دوسرا منضم لگا دیں تو اور نوع بن جائے گی ایسے ہی انواع غنی جائیں گی کہ حیوان کے ساتھ ناطق ملا دیا تو اور نوع بن گئی اور ساحل ملا دیا تو اور نوع بن گئی۔

تیسرا مذهب: جو کہ شیخ ابوعلی سینا اور اگلے متبعین کا ہے کہ ماحیت نوعیہ مرکبہ ہے اور مرکب اتحادی ہے ترکیب اتحادی کی مطلب یہ ہے کہ ترکیب سے پہلے دونوں چیزوں کا اتحاد ہوا اگر ایک پایا جائے تو دوسرا بھی ضرور پایا جائے۔ ہر ایک کیلئے علیحدہ مستقل کوئی وجود نہ ہو یعنی مرکب تو لیکن اجزاء میں تمایز نہ ہو مثلاً انسان نوع ہے اس کے دو جزء ہیں ایک ہے حیوان اور دوسرا ناطق ان میں اتحاد ہے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسان سر سے لیکر کمر تک جس ہے کمر سے پاؤں تک فصل ہے

بلکہ انسان حیوان اور ناطق سب ایک ہی چیز ہیں اس میں کسی قسم کا کوئی امتیاز نہیں نہ خارج کے اعتبار سے اور نہ ذہن کے اعتبار سے۔ صاحب سلم اس مسئلہ اختلافیہ میں محاکمہ بیان کرتے ہوئے شیخ ابوعلی سینا کے حق میں فیصلہ دیا کہ وجود الجنس هو النوع ذہناً و خارجاً۔

نتیجہ: فهو معمول علیہ فیہما۔

ما قبل پر تفریع کا بیان ہے چونکہ جنس اور نوع ذہن و خارج میں متحد ہیں۔ تو ان میں اتحادی الوجود تحقق ہے جو کہ معیار اصل ہے لہذا جنس کا اصل نوع پر سمجھ ہوگا۔ اس پر سوال ہوگا کہ جس کے سمجھنے سے پہلے تین تمہیدی باتیں سمجھ لینا ضروری ہے۔

پہلی بات: کہ جنس میں وحدۃ ہوتی ہے جیسے حیوان اور نوع میں کثرت ہوتی ہے جیسے انسان فرس بقرد وغیرہ۔

مقدمہ ثانیہ: جنس ہمیشہ ایک امر مسموع ہوتی ہے اور فصل اس کیلئے مقرر ہوتی ہے لہذا فصل محصل ہے جنس کیلئے کہ فصل کے بغیر جنس کا تحصیل ممکن نہیں۔

تمہید ثالث: کہ جنس کا اصل نوع پر ہوتا ہے جیسے الانسان حیوان ان مقدمات ثلاثہ کے بعد سوال: کی تقریر یہ ہے کہ وجود جنس دو حال سے خالی نہیں کہ وجود جنس بعینہ وجود

نوع ہے یا نہیں اگر وجود جنس بعینہ وجود نوع ہو تو لازم آئے گا اتحاد الواحد مع الکثیر۔ اس لئے کہ جنس ایک تھی اور انواع متعددہ جو کہ باطل اور محال ہے اور اگر وجود جنس وجود نوع کے مغایر ہو تو اس صورت میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) تحصیل جنس بغیر فصل کے لازم آئے گا جو کہ بحکم مقدمہ ثانیہ باطل ہے۔ (۲) دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ جب تغایر ہوگا تو مغایر کا مغایر پر حمل صحیح نہیں ہوتا حالانکہ بحکم مقدمہ ثالث جنس کا اصل نوع پر درست ہوتا ہے۔ ظلمات بعضها فوق بعض۔

نتیجہ: جس سے پہلے ایک تمہیدی مقدمہ جان لیں کہ جنس کے دو وجود ہوتے ہیں ایک وجود تحصیلی واقعی و واقعی دوسرا وجود تخنیتی انتزاعی۔

وجود تحصیلی واقعی: وہ ہے جس میں فصل کا بھی لحاظ کیا جائے اور

وجود تخمینی اختراعی: جنس کا ایسا وجود ہے جس میں فصل کا بالکل لحاظ نہ ہو۔

میں ان دونوں وجودوں میں کئی اعتبار سے فرق ہے

پہلا فرق: کہ وجود تحصیل واقعی میں تعین ہوتا ہے اور وجود تخمینی اختراعی میں ابہام ہوتا ہے۔

دوسرا فرق: وجود تحصیل واقعی میں کثرت ہوتی ہے اور وجود تخمینی اختراعی میں وحدت ہوتی ہے۔

تیسرا فرق: وجود تحصیل واقعی کے لحاظ سے حمل ہوتا ہے جنس کا نوع پر اور وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے جنس کا نوع پر حمل نہیں ہوتا۔

چوتھا فرق: وجود تحصیل واقعی کے لحاظ سے وجود جنس کا نوع کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے اور وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے جنس کی نوع کے ساتھ مغایرت ہوتی ہے۔ اب اس تصدیق مقدمہ

کے بعد جواب بالکل آسان ہو گیا کہ آپ نے سوال کیا کہ جنس کا وجود نوع کے وجود کے عین ہے یا غیر اگر عین ہو تو اتحاد الواحد بالکثرة کی خرابی لازم آتی ہے ہم اسے تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ جنس کا یہاں پر وجود، وجود تحصیل واقعی مراد ہے جس میں کثرت ہوتی ہے کما مر تو لہذا

اس سے اتحاد الکثرة بالکثرة لازم آتا ہے نہ کہ اتحاد الواحد بالکثرة اور آپ نے کہا اگر جنس کا وجود نوع کے وجود کے غیر ہو تو اس سے دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ (۱) جنس کا حمل صحیح نہیں ہو

گا۔ (۲) مصنف کے کلام میں تداعل لازم آتا ہے۔ دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر کلام کا مصداق جنس کا وجود تحصیل واقعی ہے۔ اور کلام آتی میں مصداق وجود تخمینی اختراعی ہے اور پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ جنس کا حمل نوع پر یہ وجود تحصیل واقعی کے لحاظ سے ہے اسی طرح یہ جو

کہا گیا ہے کہ وجود الجنس بغیر فصل کے ناممکن ہے اس سے مراد بھی وجود تحصیل واقعی ہے۔ اور جنس کا بغیر فصل کے پایا جانا یہ وجود تخمینی اختراعی کے لحاظ سے ہے۔

منہ و منشاء ذالک ان الجسم قبل النوع۔

صاحب سلم نے اس عبارت میں جنس اور نوع کے اتحاد فی الوجود اور عینیت کی دلیل پیش کی ہے اور اس مذہب کو اختیار کرنے کا فناء بیان کیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کا نوع سے

قبل کوئی وجود واقعی تحصیل نہیں نہ ہی قبلیت ذاتیت کے ساتھ اور نہ ہی قبلیت زمانہ کے ساتھ جب کسی قسم کی قبلیت نہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ ان دونوں میں اتحاد ہے باقی رہی یہ بات کہ قبلیت ذاتی کیوں نہیں اس لئے کہ اگر جنس نوع پر مقدم بقبلیت ذاتیہ ہو اس صورت میں تو جنس جنس نہیں رہے گی بلکہ جنس کا تو مادہ بننا لازم آئے گا اسی لئے قبلیت ذاتیہ کی صورت میں یہ جنس نوع کی جزء تمام ہو جائے گی اور مغایر ہو جائے گی بحسب الوجود یہی مادہ ہے اور ایسے ہی قبلیت زمانہ بھی نہیں ہو سکتی ورنہ زمانہ مختلف ہو جائے گا جس سے جنس کا نوع پر حمل نہیں ہوئے گا کیونکہ حمل کیلئے اتحاد بالزمان ہونا شرط ہے لہذا جب جنس نہ مقدم بقبلیت ذاتیہ ہوئی اور نہ ہی بقبلیت زمانہ تو معلوم ہوا کہ ان میں اتحاد ہے اس پر سوال ہوگا

سوال: کہ تقریب تام نہیں اس لئے کہ قبلیت ذاتیہ کا اور قبلیت زمانہ کی نفی سے یہ قطعاً لازم نہیں آتا کہ تغایر نہ ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ جنس کا وجود مؤخر ہو نوع سے جب تک اس احتمال کو باطل نہ قرار دیا جائے اس وقت تک مدعی ثابت نہیں ہوتا۔

جواب: یہ ہے کہ جنس کے وجود کا نوع سے متاخر ہونا بدیہی المطلق تھا اس لئے مصنف نے اس کی نفی نہیں کی۔ اب دلیل کا حاصل یہ ہوا کہ عقلاً تین احتمال بنتے ہیں (۱) جنس مقدم ہو اور نوع مؤخر ہو (۲) نوع مقدم ہو اور جنس مؤخر ہو (۳) دونوں اکٹھے اور متحد ہوں۔ پہلے دونوں احتمال باطل ہیں پہلا اس لئے باطل ہے کہ اگر جنس نوع پر مقدم ہو تو لازم آئے گا جنس کے وجود کا پایا جانا بغیر فصل کے جو کہ باطل ہے کما مر۔ اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ اگر نوع جنس پر مقدم ہو تو لازم آئے گا کل کے وجود کا پایا جانا بغیر جزء کے جو کہ باطل ہے جب یہ دونوں احتمال باطل ہوئے تو تیسرا احتمال خود بخود ثابت اور متعین ہو گیا کہ جنس اور نوع دونوں اکٹھے اور متحد ہیں۔

تیسرا مان اللون مثلاً۔

توضیح بالمثل المحسوس کا بیان ہے اور اس بات کی دلیل کا بیان ہے کہ جنس ذاتاً اور اشارۃً محسوس

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً جب ہم صرف رنگ بول کر اس کا تصور کر چکے تو اس سے طبعیت کو کچھ اطمینان اور قناعت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کے وجود پر تزلزل رہتا ہے کہ آیا یہ سرخ مراد ہے یا سبز مراد ہے یا کوئی اور مراد ہے۔ جس کی وجہ سے قلب میں ایک طلب رہتی ہے کہ لون کے اس معنی میں کوئی زیادتی ہو لیکن یہ زیادتی نہیں کہ وہ شئی زائد لون سے خارج کوئی اور چیز ہو اور اس رنگ کے ساتھ اس کا انضمام ہو اور اس رنگ کہنے کے بعد جب اس کے ساتھ فصل کے طور پر سیاہ یا سبز ملا دیں گے تو سیاہ ملانے کی وجہ سے جو مطلق رنگ کے لئے بہول فصل کے ہے اس سے نہ رنگ میں زیادتی آئی ہے اور نہ ہی سیاہی میں صرف اتنا ہی ہوا کہ وہ جودل میں تزلزل تھا کہ اس رنگ سے کونسا رنگ مراد ہے وہ اس سیاہ کہنے سے رفع ہو جائے گا تو جو جود اس رنگ سیاہ یعنی نوع کا ہے وہی جود اس مطلق رنگ کا ہے جو بہول جنس کے تھا۔ اور وہی جود اس سیاہ فصل کا ہے لہذا ان میں وجود کوئی فرق نہیں ایسے ہی جنس اور فصل دونوں سے نوع کی ترکیب ہے۔ لیکن ان میں ترکیب انضمامی نہیں بلکہ ترکیب اتحادی ہے جن کے اجزاء میں امتیاز نہیں ہوتا بلکہ اتحاد ہوتا ہے۔

سوال و اما طبعیۃ النوع۔

یہ بحث ثانی کا تتمہ ہے جس سے دفع ظل مقدر مقصود ہے بحث ثانی کا خلاصہ یہ ہے کہ جنس کے دو جود ہیں پہلا وجود جو جنسی ہے جو کہ محکم ہے اور دوسرا جود متعین مقصود ہے۔ ثانی وجود کے اعتبار سے جنس نوع کا عین ہے جو جنس نوع کے وجود کا عین ہے اور اول وجود کے اعتبار سے مغایر ہے۔

سوال: مناطقہ نے کہا ہے کہ جنس کا وجود محکم ہے اور نوع کا وجود مقصود متعین ہے باوجودیکہ جس طرح جنس فصل کے اعتبار سے محکم اسی طرح نوع بھی شخص کے اعتبار سے محکم ہے یعنی جس طرح جنس فصل کی طرح محتاج ہے ایسے ہی نوع بھی شخص کی طرح محتاج ہے تو دونوں میں فرق نہ ہوا۔

جواب: جنس اور نوع میں فرق ہے کہ جنس میں دو قسم کے ابہام ہوتے ہیں (۱) حقیقت وجود

کے لحاظ سے بھی ابہام ہوتا ہے۔ (۲) شخص کے لحاظ سے بھی ابہام ہوتا ہے حقیقت والے ابہام کو دور کرنے کیلئے فصل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور حد متع والے ابہام کو دور کرنے کیلئے شخص کی طرف محتاج ہے بخلاف نوع کے اس میں حقیقت کوئی ابہام نہیں ہوتا بلکہ محض شخص ہی کے لحاظ سے ابہام ہوتا ہے لہذا جن مصلین کی طرف محتاج ہوتی ہے اور نوع محصل واحد کی طرف محتاج ہوتا ہے لہذا فرق دونوں میں واضح ہے اس پر سوال ہوگا کہ فرق پھر بھی باقی نہیں رہتا اس لئے کہ فصل اپنی جنس کے لحاظ سے امر خارج ہے ایسے ہی شخص اپنے نوع کے لحاظ سے امر خارج ہوتا ہے تو جس طرح جنس امر خارج کی طرف محتاج ہوا ایسے ہی نوع بھی امر خارج کی طرف محتاج ہوا یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں امر خارج کی طرف محتاج ہونگی وجہ سے ان میں کوئی فرق باقی نہ رہا۔

جواب: مولانا بلایاوی نے جواب دیا کہ ان حکماء کے نزدیک ہر جسم دو چیزوں سے مرکب ہوتا ہے۔ (۱) حیولہ (۲) صورت جسمیہ سے اور صورت جسمیہ محتاج ہوتی ہے حیولہ کی طرف اور حیولہ محتاج ہوتا ہے صورت جسمیہ کی طرف اس پر سوال ہوگا

سوال: پھر تو دور کی خرابی لازم آتی ہے کہ ہر ایک محتاج بھی ہے اور محتاج الیہ بھی حکماء نے اس کا جواب دیا کہ حیولہ اور صورت جسمیہ کے دو وجود ہیں (۱) وجود کلی (۲) وجود جزئی۔

حیولہ اپنے دونوں وجود کے لحاظ سے صورت جسمیہ کے وجود کلی کی طرف محتاج ہے تو صورت جسمیہ کا وجود کلی یہ علت ہوتا ہے حیولہ کے وجودین کیلئے اور صورت جسمیہ حیولہ کی طرف محتاج ہے وجود شخصی کے لحاظ سے تو حیولہ علت بنا صورت فقہیہ کے وجود شخصی کے لئے اور جنس بمنزلہ حیولہ کے ہے اور فصل بمنزلہ صورت جسمیہ کے ہے یہ بھی حیولہ اور صورت جسمیہ کی طرح ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ البتہ جنس اپنے وجودین میں فصل کی طرف محتاج ہے اور فصل اپنے وجود کلی کے لحاظ سے علت ہے جنس کے وجودین کیلئے اور صورت جسمیہ محتاج ہے صرف وجود شخصی کے لحاظ سے اور حیولہ اپنے وجودین کے ساتھ موجود ہو کر اس صورت جسمیہ کے وجود شخصی کیلئے علت بننا

ہے اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب جنس کے وجودین کیلئے فصل اپنے وجود کلی کے لحاظ سے علت ہے تو جنس کا محتاج ہونا ایسے امر خارج کی طرف ہے جو امر خارج جنس کے وجودین کیلئے علت بنتا ہے بخلاف نوع کے کہ نوع محتاج ہے تشخص کی طرف اور تشخص ایسا امر خارج ہے جو نوع کے وجودین کیلئے علت نہیں بنتا کیونکہ اگر تشخص امر خارج ہو کر علت ہو نوع کے وجودین کیلئے ہو تو یہاں دو تشخص ہو جائیں گے ایک وہ تشخص جو امر خارج ہو کر علت بنتا ہے اور دوسرا وہ تشخص جو نوع کی جانب ہو کر جزء بنتا ہے اب ہم اس تشخص کے بارے میں سوال کرتے ہیں جو امر خارج ہو کر علت بنتا ہے آیا یہ تشخص اس تشخص کا جو نوع کی جانب ہے عین ہے یا غیر اگر آپ یہ کہیں کہ یہ تشخص اس تشخص کا عین ہے تو اس صورت میں دور لازم آئے گا اس لئے کہ یہ تشخص امر خارج کی جانب میں ہے یہ علت ہوا اس تشخص کیلئے جو نوع کی جانب میں ہے اور یہی تشخص جو نوع کی جانب میں ہے یہ معلول بننے کی وجہ سے مؤخر ہوا اور یہی تشخص علت ہونے کی وجہ سے مقدم بھی ہوا تو لازم آیا تقدم الشئ علی نفسه جو کہ دور ہے اور باطل ہے اور اگر آپ کہیں کہ وہ تشخص جو امر خارج میں ہے وہ مغایر ہے اس تشخص کے جو کہ نوع کی جانب میں ہے اور یہ تشخص جو نوع کی جانب میں ہے یہ اپنے تحقق اور پائے جانے میں دوسرے تشخص کی طرف محتاج ہوگا اور اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا جو کہ باطل ہے بہر حال تشخص عین ماننے کی صورت میں دور لازم آتا ہے اور غیر ماننے کی صورت میں تسلسل لازم آتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ تشخص جو امر خارج کی جانب میں ہے۔ وہ نوع کے لئے علت نہیں اس سے جنس اور نوع میں فرق واضح ہو گیا کہ جنس ایسے امر خارج کے طرف محتاج ہے جو علت ہے جنس کے وجودین کیلئے جب کہ نوع ایسے امر خارج کی طرف محتاج ہے جو نوع کے کسی وجود کیلئے علت نہیں لہذا امر خارج کا امر خارج کے لحاظ سے فرق ہوا۔

تیسرا باب الثالث ما الفرق بین الجنس کانت او الفاعل

مبحث ثالث کا بیان جس میں ایک استفسار کا جواب ہے استفسار یہ ہے کہ جنس اور مادہ کے

درمیان کیا فرق ہے جس سے قبل بطور تمہید کے دو باتیں جاننا ضروری ہیں۔

پہلی بات: مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب ذہنی (۲) مرکب خارجی اور مرکب ذہنی یا اجزائے ذہنیہ سے مرکب ہوتی ہے جو اجزاء متحد فی الوجود ہوتے ہیں ان کا ایک دوسرے حمل پر بھی معج ہوتا ہے اسی طرح کل پر بھی حمل معج ہوتا ہے چونکہ اجزائے ذہنیہ میں اتحاد ہوتا ہے اس لئے اس سے جو مرکب تیار ہوتا ہے مرکب ذہنی اس مرکب کو مرکب اتحادی کہتے ہیں۔ اور مرکب خارجی یا اجزائے خارجیہ سے مرکب ہوا کرتا ہے جن اجزاء میں اتحاد نہیں ہوتا بلکہ ممتاز فی الوجود ہوتے ہیں جو مرکب ان اجزائے خارجیہ سے ہو اس کو مرکب انضمامی کہتے ہیں مرکب اتحادی کی مثال نوع ہے کہ یہ جنس و فصل سے مرکب ہے اور یہ اجزاء ذہنیہ ہیں مرکب انضمامی کی مثال کہ انسان جو صورت جسمیہ اور حیولہ سے مرکب ہے اور یہ اجزائے خارجیہ ہیں۔

دوسری بات: جس میں اختلاف ہے کہ مرکب اتحادی اور انضمامی کسی مقام پر جمع ہو سکتے ہیں یا نہیں جس میں تین مذہب ہیں۔

پہلا مذہب: سید سند صاحب کا مذہب یہ ہے کہ یہ دونوں جمع قطعاً نہیں ہو سکتے اس لئے کہ ان میں تباہی ہے۔ **دلیل:** کہ مرکب اتحادی یہ مرکب ذہنی ہے اور مرکب خارجی یہ شئی خارجی ہے اور ذہنی شئی اور خارجی شئی میں تباہی ہوتا ہے لہذا یہ دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

دوسرا مذہب: اکثر متاخرین کا ہے کہ مرکب خارجی اور مرکب اتحادی میں تلازم ہے یعنی جو مرکب اتحادی ہے وہی مرکب خارجی بھی ہے اور جو مرکب خارجی ہے وہ مرکب اتحادی بھی ہے جس کی دلیل سمجھنے سے قبل ایک تمہیدی بات جاننا ضروری ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ انتزاع الکثیر من الواحد ناجز ہے اور انتزاع الکثیر من الکثیر اور انتزاع الواحد من الواحد یہ جائز ہے یعنی جب معزوع کثیر ہوں تو اس کا معزوع عنہ مبداء انتزاع بھی کثیر ہونگے اور اگر معزوع ایک ہو تو مبداء انتزاع بھی ایک ہوگا لیکن یہ جائز نہیں کہ معزوع تو کثیر ہوں اور مبداء انتزاع ایک ہو اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مرکب اتحادی میں کثرت ہے اس میں ایک

جنس اور ایک فصل ہے یہ متوع ہے اس کا مبداء انتزاع میں بھی کثرت ہوگی کہ جنس کا انتزاع کیا ہے حیولہ سے اور فصل کا انتزاع کیا ہے صورت جسمیہ سے لہذا جہاں جنس اور فصل ہوگی وہاں حیولہ اور صورت جسمیہ ہوگی یعنی جہاں مرکب اتحادی ہوگا وہاں مرکب خارجی کا ہونا ضروری ہے تو تلازم ثابت ہو گیا۔

تیسرا مذهب: شیخ ابوعلی سینا اور ان کے متبعین کا ہے کہ مرکب اتحادی اور مرکب خارجی کے درمیان نہ تو تباہی ہے اور نہ تلازم بلکہ بین بین کا درجہ ہے کہ دونوں جمع بھی ہو سکتے ہیں۔

ان تصدیق دو باتوں کے بعد یہ استفسار آخری دو مذہب والوں سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس اور فصل اور مادہ یعنی حیولہ اور صورت جسمیہ میں کیا فرق اور تقابیر ہے۔ مثلاً جسم انسان کیلئے جنس ہے جو کہ انسان غیر انسان کو شامل ہے اور یہ جنس جزو مضمنی ہونگی وجہ سے اس کا حمل انسان پر کج ہے جیسے کہا جاتا ہے الانسان جسم لیکن یہی جنس بعینہ انسان کا مادہ اور حیولہ بھی ہے۔ اور حیولہ جزو خارجی ہونگی وجہ سے اس کا حمل انسان پر محال ہے بہر حال جنس ہونگی وجہ سے حمل صحیح ہے اور مادہ اور حیولہ ہونگی وجہ سے مستحیل الحمل ہے اس سے معلوم ہوا کہ جنس اور حیولہ میں فرق ہے وہ فرق کیا ہے۔

جواب: فقہول سے صاحب سلم نے جواب دیا کہ ہر عام شئی کیلئے تین درجے ہوتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی کا درجہ (۲) بشرط لاشی کا درجہ (۳) لا بشرط شئی کا درجہ

یہاں پر جسم کے اندر بھی تین درجے ہیں جب جسم میں بشرط شئی کا درجہ ہو یعنی بشرط زیادت تو یہ نوع ہوگی زیادہ سے مراد فصل ہے یعنی جب جسم کے ساتھ فصل کا افتراں ہوگا تو یہ نوع ہوگی اور اگر بشرط لاشی کا درجہ ہو یعنی بشرط عدم زیادہ تو یہ مادہ ہے یعنی جب فصل کے نہ ہونے کی شرط ہوگی تو یہ مادہ ہوگا اور جب لا بشرط شئی یعنی نہ زیادہ کا لحاظ ہو نہ عدم زیادہ کا لحاظ ہو تو وہ جنس ہے اگرچہ اس کے ساتھ مقدمات ہونگے لیکن ان کا لحاظ نہیں ہوگا اسی طرح فصل اور صورت کا فرق بھی ہے کہ فصل یہ لا بشرط شئی کے درجہ میں ہے اور صورت بشرط لاشی کے درجہ میں ہے۔ جواب کا حاصل

یہ ہوا کہ جنس اور مادہ میں فرق یہ ہے کہ ان دونوں میں اتحاد ذاتی ہے اور تغایر اعتباری ہے۔

قوله ولو مع الف معنی مقوم داسب۔

اس میں لفظ ولو صلیب ہے الف معنی مقوم مقوم صفت اول داخل صفت ثانی ہے اور لفظ جملہ موصوف ہے حاصل یہ جملہ صفت ہے اور معناه کی ضمیر کا مرجع جسم ہے تو اب عبارت والما خود لا بشرط ہنی کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگرچہ یہ جسم ما خود لا بشرط ہنی کے درجہ میں نفس الامر کے اندر مقارن ہو ہزاروں ایسے معنی کے ساتھ جو جملہ امور محصلات میں سے ہیں اور اس کو نہ حاصل دیتے ہیں لیکن پھر بھی یہ ممکن ہی رہے گا اس لئے کہ انکے محصل ہونے کا اعتبار نہیں کیا گیا جیسے اس جسم کی نظیر حیوان ہے کہ نفس الامر میں کئی محصلات ہیں مثلاً جوہر، جسم نامی، متحرک بالارادہ مگر جب تک انکو محصلات اعتبار نہ کریں اس وقت تک حیوان ممکن ہی رہے گا۔ لہذا اس سے یہ اعتراض اور سوال وارد نہ ہوگا کہ محصل واحد کا اقراران جنسیت کے متنافی ہے تو ہزاروں محصلات کے اقراران کے وقت وہ جنس کیسے رہے گا تو جواب یہی ہوگا کہ متنافی جنسیت وہ لحاظ محصل ہے نہ کہ محض اقراران بالمحصل۔

قوله فهو مجهول بعد لا یدری۔

حمل کا اندر اتحاد فی الوجود پر ہے جس طرح کہ حمل کی تعریف کی جاتی ہے کہ اتحاد المتغایرین بحسب المفہوم فی الوجود تو اب جسم ما خود لا بشرط ہنی کے درجہ میں ہے کیونکہ اتحاد مع مرکب یعنی نوع مع ہنی ذالذی یعنی فصل کے صلاحیت رکھتے ہیں اس لئے کہ یہ درجہ میں ممکن ہے اور انواع کثیرہ مندرجہ جمعہ کا احتمال رکھتے ہیں کسی کے ممکن اور محتمل۔ نواع الکثیر کی طرف مصنف نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے فهو مجهول بعد یعنی جس مرتبہ جنسیت میں جب تک اس کے اندر شرط اور فصل کا اعتبار نہ ہو تو یہ ایسا مجهول اور نامعلوم ہے کہ ہمیں اس کے متعلق اس بات کا علم نہیں کہ آیا وہ صورتہ حضری رکھتا ہے فلکی وغیرہ رکھتا ہے اس مرتبہ میں جسم کا ہر فصل پر اور ہر نوع پر حمل ہو سکتا ہے چاہے وہ صورتہ واحدہ ہو یا ہزاروں ہوں۔

ہرک و هذا عام فیما ذاته مرکب و ما ذاته بسیط۔

صاحب سلم سید سند صاحب کی تردید کرنا چاہتے ہیں انھوں نے شرح مواقف میں یہ کہا ہے کہ مرکب انضمامی یعنی مرکب اجزائے خارجہ حیولہ اور صورت جسمیہ سے یہ مرکب اتحادی یعنی جنس اور فصل سے مرکب نہیں ہو سکتا۔ جس پر دلیل یہ پیش کی کہ اگر مرکب انضمامی مرکب اتحادی بھی ہو جائے تو لازم آئے گا شئی واحد کیلئے حقیقتان اور حدان والتالی باطل فالقدم مسئلہ۔ مصنف نے انکی تردید کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی چیز کا ایک اعتبار سے مادہ ہونا دوسرے اعتبار سے جنس ہونا یہ عام ہے جو ہر ہر اس شئی کو بھی شامل ہے جس کی ذات مرکب ہو بحسب الخارج اجزائے خارجہ حیولہ اور صورتہ جسمیہ سے اور ہر اس شئی کو بھی شامل ہے جس کی ذات بحسب الخارج بسیط ہے یعنی اجزائے خارجہ حیولہ اور صورتہ جسمیہ سے مرکب نہ ہو اور مرکب ہو اجزائے ذہنیہ سے اس لئے کہ جنس فصل سے مرکب خارج کے اعتبار سے بسیط ہوتا ہے اول کی مثال جسم ہے یہ خارج میں مادہ اور صورتہ جسمیہ سے مرکب ہے اور ثانی کی مثال لون جیسے سواد و بیاض جو خارج کے اعتبار سے معنی بسیط ہے لیکن ذہنا مرکب ہیں جنس اور فصل سے اور عقل جسم میں اسکی جزء عام یعنی مادہ سے جنس کا انتزاع کر لیتی ہے اور اس کی دوسری جزء صورت جسمیہ سے فصل کا انتزاع کر لیتی ہے اطرح سواد و بیاض میں بھی عقل ایسی شئی کو ثابت کر لیتی ہے جو جنس کے قائم مقام ہوتی ہے اور ایسی شئی کو بھی ثابت کر دیتی ہے جو فصل کے قائم مقام ہوتی ہے اور پھر جو قائم مقام جنس کے ہے وہ عام ہے اسکیں بھی یہ تین درجے نکلتے ہیں۔

(۱) بشرط شئی (۲) بشرط لاشئی (۳) لا بشرط شئی

باقی رہی یہ بات کہ سید سند صاحب کی دلیل کا جواب کیا ہے؟

دلیل کا جواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ حقیقتان اور حدان سے کیا مراد ہے؟ آیا حقیقتین مختلفین بالذات مراد ہیں یا بالاعتبار اگر آپ کہیں کہ ایک شئی کیلئے ذات کے اعتبار سے دو مختلف حقیقتیں دو مختلف حدیں لازم آتی ہیں تو یہ ملازمہ مسلم نہیں اس لئے کہ ایک ہی شئی میں جنس و فصل مادہ اور صورتہ جسمیہ ماننے سے دو حقیقتیں دو حدیں مختلف بالذات

لازم نہیں آتی اور اگر آپ شق ثانی مراد لیں تو ملازمہ مسلم ہے لیکن دو حدیں دو حقیقتیں مختلف بالاعتبار جو لازم آتی ہیں اس کا بطلان یعنی تالی کا بطلان مسلم نہیں اس لئے کہ مختلف حیثیات اور مختلف اعتبار سے شئی واحد کیلئے دو حقیقتیں اور دو حدیں ہو سکتی ہیں اور یہاں پر بھی جنس مادہ فصل صورتہ میں اعتباری فرق ہے حقیقتاً فرق نہیں جو کہ بشرط لا شئی اور لا بشرط شئی کے اعتبار سے فرق ہے بہر حال اس تقیم سے شیخ رئیس کی تردید کر دی یہ اعتبار مرکب اور بسیط دونوں میں ہوتا ہے ترکیب اور بساطت سے مراد ترکیب خارجی اور بساطت خارجی ہے۔

مگر لکن فی المركب تحصیل معنی امر عظیم۔

معنی کی عبارت و ہذا عام سے ایک شبہ اور وہم پیدا ہوتا تھا اس شبہ اور وہم کا اس عبارت میں ازالہ کیا ہے کہ مائل کی تقیم سے معلوم ہوتا ہے کہ جنس اور مادہ کا باہم ماصیغہ مرکبہ اور بسیطہ میں کوئی فرق نہیں۔ بخوان دیگر جب دونوں اعتبار مرکب اور بسیطہ دونوں میں چلتے ہیں تو مرکب اور بسیطہ میں کوئی فرق نہ ہوا تو صاحب مسلم اس کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں فرق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کا دار و مدار ابہام اور عدم امتیاز پر ہے اور بسیطہ میں نفس الامر کے اندر جزء محکم تحقیق ہے لیکن جزء ممتاز متعین متحقق نہیں لہذا اس میں معنی جنس کی تحصیل آسان ہوگی اور مادہ کا دار و مدار امتیاز اور تعین پر ہے کہ وہ ممتاز اور متعین تحصیل ہوتا ہے اور بسیطہ میں جزء ممتاز متعین محتاج الی اعتبار انقضائے ہوگی لہذا مادہ کی تحصیل تنقیح محسوس ہوگی۔ اور مرکب میں معاملہ برعکس ہے اس لئے کہ مرکب میں معنی جنس کی تحصیل، دقیق اور عسیر ہونگی وجہ یہ ہے کہ جنس کا دار و مدار ابہام پر ہے اور مرکب میں اجزاء متصلہ ممتاز ہوتے ہیں لہذا اس میں جنس کا اعتبار اختراع متصل متعین ممتاز کو محکم غیر متصل غیر ممتاز بنانے کے ساتھ ہوگا و ہذا امر عظیم اس لئے کہ یہ خلاف واقع نفس الامر ہے اور بسیطہ میں مادہ کی تنقیح محسوس ہونگی وجہ یہ ہے کہ مادہ کا دار و مدار تحصیل پر ہے اور یہ تحصیل مقرر متعین ممتاز ہوتا ہے اور چونکہ بسیطہ میں اجزاء محکمہ غیر ممتاز ہوتے ہیں نفس الامر میں جس میں مادہ کا اعتبار اختراع محکم غیر متصل غیر ممتاز کو متعین

متنازعہ حاصل بنانے کے ساتھ ہوگا و ہذا ایضا امر عظیم اس لئے کہ یہ خلاف واقع ہے اور یہی معنی ہے مصنف کے قول فان ابہام المتعین و تعین المہم امر عظیم۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ مرکب خارجی میں مادہ جزء واقعی ہے اس کا اعتبار بسیط میں عیسر ہے اور بسیط میں جنس جزء واقعی ہے جس کا اعتبار مرکب خارجی میں عیسر ہے۔ شبہ کے دوسرے عنوان سے فرق کا حاصل یہ ہوگا کہ مرکب خارجی میں معنی جنس کی تحصیل مشکل ہے مادہ کی تحصیل آسان ہے اور بسیط اور مرکب ذہنی میں مادہ کی تحصیل مشکل لیکن جنس کی تحصیل آسان ہے یہی مرکب خارجی اور بسیط میں فرق ہے۔

تذکرہ ہذا هو الفرق بین الفصل و الصورة۔

صاحب سلم فصل اور صورت میں فرق بتا رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح مادہ اور جنس میں تقایر اعتباری ہے اتحاد ذاتی ہے اسی طرح فصل اور صورت میں بھی تقایر اعتباری ہے اتحاد ذاتی ہے۔ مثلاً ناطق جب بشر ط لاشی کے درجے میں ملحوظ ہو یعنی بایں طور کہ اس کا لحاظ ہو کہ یہ اپنے ذات کے اعتبار سے جنس کیلئے محصل نہیں تو یہ ناطق صورت جسمیہ ہے اور انسان کیلئے جزء خارجی ہے اسی وجہ سے یہ انسان پر محمول نہیں ہو سکتی لیکن جب اسی ناطق کو بشر ط لاشی کے درجے میں ملحوظ ہو یعنی بایں طور کہ اس کا لحاظ ہو تو یہ جزء آخر یعنی جنس کیلئے محصل ہے۔ حیوان کے لئے محصل ہے تو یہ نوع ہے اور عین انسان ہوگا اور اس پر محمول بھی ہوگا۔ اور جب ناطق لا بشر ط لاشی کے درجے میں ملحوظ ہو۔ یعنی نفس ذات کے اعتبار سے من حیث ہو ہو ملحوظ ہو بایں طور کہ یہ لحاظ نہ کیا جائے کہ شئی آخر کے لئے محصل ہے یا غیر محصل تو یہ ناطق فصل ہوگا اور انسان پر محمول ہو سکے گا۔

تذکرہ و من ههنا تسمعہم یقولون من الصورة۔

اس فرق مذکور سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ جنس ماخوذ ہے مادہ سے اور فصل ماخوذ ہے صورت جسمیہ سے اور چونکہ جنس اور فصل اجزائے ذہنیہ میں سے ہے اور مادہ اور صورت اجزائے خارجیہ میں سے اس لئے اس مذکورہ بیان سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اجزائے ذہنیہ اور اجزائے خارجیہ

میں بھی باہمی تلازم کا کہنا درست ہے باقی رہی یہ بات کہ جنس مادہ سے ماخوذ کیوں اور فصل
صورۃ سے ماخوذ کیوں یہ س مناسبت اور مشابہت سے ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جنس اور مادہ
یہ دونوں متشابہ فی الالبہام ہونکی وجہ سے جنس کو مادہ سے ماخوذ کیا گیا ہے۔

ملاحظہ: ماقبل کی کلام سے یہ معلوم ہوا کہ جو مرکب حیولہ اور صورۃ جسمیہ سے ہوا اگر اس کے اجزاء
یعنی حیولہ اور صورۃ جسمیہ خارج میں موجود ہوں تو اس حیولہ کو حیولہ واقعی اور صورۃ کو صورۃ واقعی
کہتے ہیں۔ اور اگر اس کے اجزاء خارج میں موجود نہ ہوں تو اس حیولہ کو تشبہی اور صورۃ کو بھی تشبہی
کہتے ہیں پھر اس میں دو احتمال ہیں کہ انکو خارج میں فرض کیا گیا ہو یا ذہن میں اگر انکو خارج میں
فرض کیا گیا ہو تو اس حیولہ کو حیولہ تشبہی خارجی کہیں گے اور صورۃ کو صورۃ تشبہی خارجی کہیں گے
اور اگر ان کو ذہن میں فرض کیا گیا ہو تو پھر حیولہ کو حیولہ تشبہی ذہنی کہیں گے اور صورۃ کو صورۃ
تشبہی ذہنی کہیں گے۔ تو حیولہ اور صورۃ کی تین تین قسمیں ہوں گی۔ حیولہ کی تین قسمیں یہ ہیں:-
(۱) حیولہ واقعی (۲) حیولہ تشبہی خارجی (۳) حیولہ تشبہی ذہنی۔

اس طرح صورۃ کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) صورۃ واقعی (۲) صورۃ تشبہی خارجی (۳) صورۃ
تشبہی ذہنی۔ اب یہ سمجھنا ضروری ہے کہ جو ماقبل میں کہا گیا مادہ اور جنس میں۔ فصل اور صورت
میں اتحاد ذاتی تخایر اعتباری اس سے کونسا حیولہ اور کونسی صورت مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ
اس سے مراد مادہ تشبہی اور صورۃ تشبہی ہے واقعی نہیں اس سے ایک سوال بھی مندرج ہو گیا۔

سوال: یہ تھا کہ دیکھئے افلاک سبعہ انکی صورت جسمیہ تو ایک ہے لیکن حیولہ اور مادہ سب کا الگ
الگ ہے تو صورت جسمیہ عام ہوئی اس وجہ سے کہ یہ سب کو شامل ہے اور حیولہ خاص ہے کہ ہر
ایک کا اپنا اپنا الگ الگ ہے چونکہ مادہ اور جنس میں اتحاد ہے اور صورۃ اور فصل میں اتحاد ہے تو
اس اتحاد کی وجہ سے فصل عام ہو جائے گا اور جنس خاص ہو جائے گی حالانکہ فصل کا جنس سے عام
ہونا باطل ہے۔

جواب: اس سوال کا یہی جواب ہے کہ فصل کا اتحاد صورۃ تشبہی کے ساتھ ہے صورۃ واقعی کے

ساتھ نہیں ایسے ہی جنس کا اتحاد بھی مادہ تشکیکی کے ساتھ واقعی کے ساتھ نہیں اور مادہ نقص میں جو صورت اور مادہ پیش کیا گیا ہے اس سے مراد صورت واقعہ اور مادہ واقعی ہے جس کا جنس اور فصل کے ساتھ اتحاد نہیں جب اتحاد نہیں تو صورت واقعی کے عام ہونے کی وجہ سے فصل کی تعیم جنس سے لازم نہیں آئے گی۔ اس سے ایک اور سوال بھی مندرج ہو گیا۔

سوال: وہ سوال یہ ہوتا تھا کہ جنس اور فصل کو حیولہ اور صورت جسمیہ سے ماخوذ ماننا باطل ہے ورنہ توشی واحد کا بالنسبۃ الی الشئی متحد اور متغایر ہونا لازم آئے گا وہ اس طرح کہ جنس اور فصل کی ترکیب سے مرکب اتحادی تیار ہوتا ہے جنس فصل کی ترکیب سے مرکب اتحادی بنتا ہے اور حیولہ اور صورت جسمیہ سے مرکب انضمامی ہے اور جنس اور فصل میں وجوداً تھوڑا تحصیل اتحاد ہے جب کہ حیولہ اور صورت جسمیہ میں وجود اور تقرر اور تحصیل کے اعتبار سے تغایر ہے توشی واحد کا بالنسبۃ الی الشئی متحد اور متغایر ہونا لازم آیا۔ نیز اعراض مجردات میں حیولہ کا ثبوت لازم آتا ہے اس لئے کہ ان میں جنس اور فصل کا ثبوت ہے تو یقیناً غذائے حیولہ اور صورت جسمیہ کا ثبوت ہوگا و التالی باطل فالقدم مغلہ

جواب: جواب دی ہے کہ مادہ کی تین قسمیں اور صورت جسمیہ کی بھی تین قسمیں ہیں اولاً مادہ کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) واقعی (۲) تشبیہی

پھر تشبیہی کی دو قسمیں ہیں (۱) تشبیہی خارجیہ (۲) تشبیہی عقلیہ ذہنیہ

تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ ہم نے جو مادہ اور صورت کو جنس اور فصل کیلئے مأخذ تسلیم کیا ہے اور انکو ان سے ماخوذ بنایا ہے اور اتحاد کو ثابت کیا ہے وہ حیولہ تشکیکی اور صورت جسمیہ تشکیکی کو قرار دیا ہے نہ کہ مادہ واقعیہ اور صورت واقعیہ سے۔

تائید: ماہیت کی تین قسمیں ہیں (۱) ماہیت مرکبہ جسکی ذات میں اثنیہیت بالفعل تحقق ہوتا

ہے اور اس کے اجزاء ممتازہ فی الوجود ہوں ایسی ماہیت کے اندر حصول مادہ سہل ہوتا ہے حصول جنس محصور ہوتا ہے (۲) وہ ماہیت جو خارج کے اعتبار سے بسیط ہو یعنی اس میں اثنیہیت

بالقوة ہو بالفعل نہ ہو اور اسکے اجزاء ممتازہ فی الوجود نہ ہوں اس میں جنس ہل اور مادہ محسوس ہوتا ہے (۳) وہ ماصیغ جو ذرئاً و خارباً بسیط ہو۔ کہ اس میں اثبتیت کا تحقق نہ بالفعل ہو اور نہ بالقوة ہو اس میں جنس اور مادہ دونوں کا تحقق نہیں ہوتا اسی طرح فصل اور صورة کا بالکل تحقق نہیں ہوتا۔ اگر ہوں تو بھی مجازی ہوں گے اس طور پر کہ عرضیات کو بمنزلہ ذاتیات کے اتارا جائے گا اس تقسیم سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ اس سے ایک سوال کا جواب ہو گیا۔

سوال: بسیط کہتے ہیں ایسی ماصیغ کو جن میں بالکل کوئی جزء نہ ہو اب مصنف کا یہ قول وہی البسيط تنقيح المادة متعسر اس میں مادہ سے مادہ فرضیہ مراد ہے یا واقعیہ۔ اگر فرضیہ ہے تو تنقيح الجنس بسیط میں غیر محسوس ہے اسی طرح تنقيح المادة الفرضیہ بھی غیر محسوس ہے اور اگر مادہ سے مراد مادہ واقعیہ ہے تو چر جس طرح تنقيح المادة متعسر ہے اسی طرح تنقيح الجنس بھی محسوس ہے اس لئے جنس تو جزء ہے جب کہ بسیط کی کوئی جزء ہی نہیں۔

جواب اول: بسیط کا وہی معنی ہے جو سائل نے ذکر کیا ہے لیکن مادہ سے مراد مادہ واقعیہ ہے اور جنس سے مراد جنس اعتباری مجازی ہے اب بسیط میں مادہ محسوس اور جنس کا حصول ہل ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ مادہ سے مراد مادہ واقعیہ کیوں؟ اس لئے کہ مادہ اجزاء عینیہ واقعیہ میں سے ہے اور بسیط میں جزء عینی واقعی تحقق نہیں ہوتی۔ اور جنس سے مراد اعتباری اس لئے ہے کہ جنس امور اعتباریہ عقلیہ میں سے ہے ولا حصر فی اعتبار العقل۔

جواب ثانی: کہ بسیط کا وہی معنی جو معترض نے بیان کیا ہے وہ نہیں تسلیم کرتے ہم بلکہ بسیط سے مراد یہ ہے کہ جس کے اجزاء ممتازہ فی الوجود نہ ہوں اور اس کے مقابلہ میں جو مرکب ہے اس سے مراد یہ ہے کہ اس کے اجزاء ممتازہ الوجود ہوں اب یقیناً جنس کے معنی کی تحصیل مرکب میں دقیق ہوگی اس لئے کہ محصل اور متعین کو مکھم بنانا ہوگا۔ بخلاف مادہ کے کہ اس کی تحصیل غیر عمیر ہوگی۔ لیکن بسیط میں تنقيح مادہ متاثر ہے اس لئے کہ اس کیلئے اجزاء ممتازہ نہیں بخلاف جنس کے یہ عمیر نہیں کیونکہ بسیط کیلئے اجزاء متحدہ غیر ممتازہ ہوتے ہیں اور اتحاد کا تقاضا

بھی جی ہے۔

ترجمہ: والرابع ان الكلى جنس الخمسة الجنس معاً۔

مبحث رابع: سوال و جواب

سوال: اس سے پہلے تمہید ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے

مقدمہ: کہ ایک شئی کا ایک ہی لحاظ سے اعم و اخص ہونا باطل ہے کیونکہ یہ اجتماع نقیضین ہے البتہ ایک شئی کا دو اعتبار سے اعم و اخص ہونا یہ جائز ہے مثلاً جزئی اضافی حیوان جسم نامی کے اعتبار سے اخص ہے اور انسان کے اعتبار سے اعم ہے۔ اب سوال کی تقریر یہ ہے کہ جنس میں ایک ہی شئی ایک اعتبار سے اعم بھی ہے اور اخص بھی ہے وہ اس طرح کہ کلی قسم ہے کلیات خمسہ یعنی جنس و فصل، خاصہ، عرض عام یہ اس کے اقسام ہیں اور یہ بات ظاہر ہے کہ مقسم اپنے افراد سے عام ہوتا ہے تو یہ کلی عام ہوگئی جنس نوع فصل وغیرہ سے اور کلی جنس ہے کلیات خمسہ کیلئے اور کلیات خمسہ میں سے ایک فرد جنس بھی ہے تو کلی اس جنس کیلئے بھی جنس ہوئی اور قاعدہ ہے کہ شئی کی جنس شئی سے عام ہوتی ہے کلی جنس سے عام ہوگئی پھر جب ہم جنس کی تعریف کرتے ہیں ہو کلسی مقول علی کثیرین مختلفین بالحقائق فی جواب ما هو تو یہ کلی پر بھی صادق آتی ہے تو اس سے کلی فرد بن گئی مطلق جنس کا اور فرد اشئی اخص ہوا کرتی ہے شئی سے تو کلی مطلق جنس سے خاص ہوئی۔ حالانکہ یہی پہلے جنس عام تھی تو لازم آئے گا کلی کا عام اور خاص ہونا جو کہ اجتماع نقیضین ہے اور باطل ہے۔

ترجمہ: وھلہ، ان کلیۃ الجنس بالذات الاحکام۔

اس عبارت میں سوال مذکور کا جواب دیا ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اجتماع نقیضین وہاں ہوتا ہے جہاں جہت ایک ہو اور جب جہت مختلف ہو جائے تو وہاں اجتماع نقیضین لازم نہیں آتا۔ یہاں بھی کلی جو عام ہے وہ اور جہت سے ہے۔ اور خاص ہو تو اور جہت سے ہے وہ اس طرح کہ کلی کا عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور اس کا خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے، جس طرح کہ

کلیۃ الجنس یعنی جنس کی کلیت باعتبار ذات کے ہے یعنی ذات جنس میں داخل ہے اور جنسیۃ النکلی کہ کلی کی جنسیت باعتبار عرض کے ہے یعنی جنس کلی کے عوارض میں سے ہے مثلاً جب جنس کی تعریف کی جاتی ہے تو جنس معرّف ہے اور کلی اس کی تعریف میں اس جنس بن کر آتی ہے اور جنس ذاتی ہوتی ہے اور اس میں داخل ہوتی ہے اور جزء اعم ہوتی ہے تو جنس کا کلی ہونا باعتبار ذات کے ہے اور کلی کی تعریف میں لفظ جنس نہیں آتا بلکہ جنس اسکی مامیت سے خارج ہو کر اس کلی کو عارض ہوتی ہے کلی کا جنس ہونا باعتبار عرض کے ہے نہ کہ ذات کے لہذا اثابت ہوا کہ کلی کا عام ہونا باعتبار ذات کے ہے اور خاص ہونا باعتبار عرض کے ہے جب اعتبارات اور جہات مختلف ہوئیں تو قاعدہ ہے کہ اعتبارات کے تفاوت سے احکام میں بھی تفاوت ہوتا ہے لہذا اجتماع نقیضین لازم نہیں آئے گا۔

مسئلہ ۱۰ ومن ھہنا تبیین جواب عن نفسه محال۔

جواب مذکور سے فائدہ اٹھاتے ہوئے صاحب سلم نے ایک اور سوال کا جواب بھی دے دیا۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہم آپ سے کلی کے مفہوم کے بارے پوچھتے ہیں کہ کلی کا مفہوم جزئی ہے یا کلی اگر آپ کہتے ہیں جزئی ہے تو صریح المطلاق ہے لہذا الاحوال آپ کو کہنا پڑے گا کہ کلی کا مفہوم بھی کلی ہے تو گویا کہ مفہوم کلی بھی کلی کے دوسرے افراد کی طرح فرد ہے اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ فرد الشئی غیروہ کہ شئی کا فرد اس کا غیر ہوتا ہے جیسے زید انسان کا فرد ہے اور اس کا غیر ہے اس لئے کہ انسان ایک نوع ہے زید ایک جزئی ہے جب یہ غیر ہوا تو کلی سے اس کا سلب کرنا جائز ہے کیونکہ یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ سلب الشئی عن غیروہ صحیح ہوتا ہے لہذا ایوں کہنا درست ہوگا النکلی یس بکلی حالانکہ یہ سلب الشئی عن نفسه ہے جو کہ محال اور باطل ہے۔

جواب: صاحب سلم فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض واقعی معقول اعتراض ہے لیکن ماقبل کے جواب کی تقریر سے یہ اعتراض مندرج ہو جاتا ہے جس میں یہ کہا گیا تھا اعتبار ذات مغایر ہوتا ہے اسبار عرض کے جس کا حاصل یہ ہے کہ سلب کا صحیح ہونا اور اعتبار سے ہے اور محال ہونا دوسرے اعتبار

سے ہے وہ اس طرح کہ کلی کا عین ہونا باعتبار ذات کے ہے قطع نظر کرتے ہوئے فردیت سے اس اعتبار سے سلب درست نہیں کیونکہ اس صورت میں سلب الشئی عن نفسه لازم آتا ہے جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور کلی کا کلی کیلئے فرد ہونا باعتبار عرض کے ہے اس اعتبار سے سلب درست ہے اس لئے کہ اس صورت میں سلب الشئی عن غيره لازم آتا ہے جو کہ بالکل صحیح ہے حاصل جواب یہ ہے کہ جس اعتبار سے عین ہے اس اعتبار سے سلب درست نہیں اور جس اعتبار سے سلب درست ہے اس اعتبار سے عین نہیں لہذا سلب الشئی عن نفسه کی خرابی لازم نہیں آتی۔

قولہ نعم يلزم ان يكون حقيقة الشئی.....الحکمة۔

جواب مذکور سے پیدا ہونے والے سوال کا دفعیہ مقصود ہے۔ سوال کی تقریر یہ ہے کہ ہاں اس جواب سے ایک خرابی لازم آتی ہے کہ شئی واحد کا عین اور خارج ہونا لازم آتا ہے جو کہ اجتماع تقيمين ہے وہ اس طرح کہ جب کلی کا عین ہے تو شئی کی حقیقت شئی کا عین ہوگئی اور جب کلی کلی کا فرد ہے تو شئی کی حقیقت شئی سے خارج ہوگئی۔ لہذا لازم آیا شئی واحد کا عین اور خارج ہونا جو کہ اجتماع تقيمين اور باطل ہے۔ صاحب سلم نے لیکن نقاسان سے اس کا جواب دیا۔

جواب: عینیت اور غیریت جہت واحد اعتبار واحد سے نہیں بلکہ باعتبارین ہے یعنی بالنظر الی الذات عینیت ہے اور بالنظر الی الفردیت غیریت ہے لہذا افلا محذور فیہ۔

قولہ ومن ثم قيل لولا اعتبار الحیثیات لبطلت الحکمة۔

اعتبارات کے تفاوت اور اختلاف سے احکام مختلف اور تبدیل ہو جائے ہیں اسی وجہ سے یہ مقولہ مشہور ہے لولا اعتبار الحیثیات لبطلت الحکمة حکمت کی تعریف فلسفہ میں ہے۔ ہی علم احوال الموجودات علی ما ہی علیہ فی نفسی الامر بقدر الطاقات البشرية موجودات کے احوال واقعی نفس الامر یہ سے بحث کرنا بقدر الطاقات البشرية حکمت کہلاتا ہے۔ اور معرفت اعتبارات ذریعہ ہیں معرفت احوال موجودات کا لہذا اگر معرفت اعتبارات نہ ہو تو

معرفت احوال موجودات جو کہ عبارت ہے حکمت سے یہ باطل ہو جائے گی دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر معرفت اعتبارات نہ ہو تو علم حکمت باطل ہو جائے گا اس لئے کہ علم حکمت کے اکثر مسائل کا دار و مدار معرفت اعتبارات پر ہے۔

مسئلہ و الخامس قبل ان للجزئیات الموجودة۔

مبحث خامس بھی سوال و جواب میں ہے۔

سوال: جنس کے بارے ہم پوچھتے ہیں کہ یہ موجود ہوگی یا معدوم اگر موجود مانتے ہو تو کلی کا جزئی ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ ضابطہ ہے کہ الشئی ما لم يتشخص لم يوجد جب جنس کلی موجود ہوگی تو یقیناً متشخص ہوگی اور ہر متشخص جزئی ہوا کرتا ہے لہذا جنس کلی کا جزئی ہونا لازم آتا ہے جب جنس متشخص اور جزئی ہوگی تو کثیرین پر کیسے محمول ہو سکتی ہے۔ حالانکہ تم نے کہا ہے ہو مقول علی کثیرین الی آخرہ اور اگر معدوم مانتے ہو تو یہ جزئیات موجودہ مثلاً زید، عمرو، بکر کیلئے کیسے مقول بن سکتی ہے بلکہ مقوم بننا بداعہ باطل ہے۔ ورنہ تو جزء کے منٹھی ہونے سے کلی کا منٹھی ہونا لازم آئے گا جب یہ دونوں شقیں باطل ہوئیں کہ جنس کلی نہ موجودہ معدوم ہے تو واسطہ بین الوجود والعدم لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔

مسئلہ و حلہ ان کل موجود معروض موجود ممنوع۔

صاحب سلم سوال مذکور کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ کلی موجود ہے باقی رہا آپ کا یہ ضابطہ کہ الشئی ما لم يتشخص لم يوجد کہ ہر موجود متشخص ہوتا ہے ہم آپ سے اس کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ اس سے کیا مراد ہے؟ اگر آپ کی مرا یہ ہو کہ ہر موجود تشخص کا معروض ہوتا ہے اور تشخص اس کو عارض ہوتا ہے یہ مسلم ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنس کثیرین پر محمول نہ ہو۔ بلکہ تشخص کا ان سے خارج ہو کر اس کو عارض ہونا یہ تائید کرتا ہے جنس کے محمول علی کثیرین ہونے کے۔ اس لئے کہ معروض اپنے مرتبہ ذات میں قطع نظر کرتے ہوئے عارض سے مشترک بین الکثیرین ہوتا ہے۔ تو یہ تشخص عرضی دلیل اشتراک

اور دلیل تقسیم ہے کیونکہ تقسیم کی حقیقت یہی ہے کہ قسم کی حقیقت باقی رہے اور قیودات مختلفہ کے انضمام سے اقسام کا وجود ہوتا رہے اور یہ قسم ان اقسام میں موجود ہو جیسے کلمہ قسم ہے اس کے ساتھ قیودات مختلفہ کے انضمام سے اقسام ثلاثہ۔ اسم۔ فعل۔ حرف وجود میں آئے ہیں۔ اور اگر آپ کہیں کہ کل موجود متشخص کا معنی ہے کہ تشخص موجود کی جامعیت میں داخل ہے عارض نہیں جیسا کہ متاخرین حضرات کا نظریہ ہے اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے۔

بحث النوع

النوع الثانی النوع وهو المفعول جواب ما هو۔

صاحب سلم جنس کی بحث سے فراغت کے بعد کلیات خمسہ میں سے دوسری کلی نوع کو بیان کر رہے ہیں نوع کی تعریف نوع وہ کلی ہے جو منفعة الحقائق افراد پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ فوائد قیود: ہر تعریف میں ایک جزء عام ہوتی ہے اور دوسری خاص۔ جزء عام میں اشتراک ہوتا ہے جو معرّف اور غیر معرّف کو شامل ہوتی ہے اور جزء خاص میں تخصیص ہوتی ہے جس سے معرّف کے ماسوا خارج ہو جاتا ہے۔ اس تعریف میں ایک جنس ہے اور دو فصلیں ہیں۔ لفظ کلی جنس ہے اور جزء عام ہے جو کہ تمام کلیات کو شامل ہے المفعول علی المنفعة الحقيقية یہ فصل اول جزء خاص ہے۔ اس سے جنس اور عرض عام اور فصل بعید خارج ہو جائیگے۔ اس لئے کہ یہ تینوں مختلفہ الحقائق افراد پر محمول ہوتی ہے جیسے حیوان اور ماہی اور حساس اور

فی جواب ما هو۔ یہ فصل ثانی ہے۔ جزء خاص ہے اس کا قائدہ یہ ہے کہ اس سے خاصہ اور فصل قریب خارج ہو جائیگے اس لئے کہ وہ اپنی شئی کے جواب میں واقع ہوتے ہیں۔ نہ کہ ماہو کے جواب میں۔ تعریف کا حاصل یہ ہے کہ نوع وہ کلی ذاتی ہے جو منفعة الحقائق افراد پر محمول ہو ماہو کے جمائیں خواہ ایک فرد سے سوال ہو یا متحدہ افراد منفعة الحقائق کو لیکر سوال کیا جائے بحسب الشرکہ و الخصوصية دونوں اعتبار سے جواب میں نوع واقع ہوتی ہے۔ بحسب الشرکہ و الخصوصية کا مطلب یہ ہے کہ اگر امر جزئی میں واقع ہو تو یہ بحسب

الخصوصیہ واقع ہوگی اور یہ اگر امور کثیرہ و مختلفہ الحقیقہ کے جواب میں واقع ہو تو یہ بحسب الشرکہ واقع ہوگی۔ اور یہ معنی بحسب الشرکہ والخصوصیہ کا صرف نوع میں ہے اور کسی کلی میں نہیں۔ کیونکہ وہ بحسب الشرکہ واقع ہوتی ہیں بحسب الخصوصیہ نہیں۔

قانون کل حقیقۃ بالنسبۃ الی حصصها نوع ذریعہ کی تعریف کے بعد

صاحب سلم نے مسئلہ مشہورہ کو بیان کیا ہے جو کہ تہہ ہے نوع کا۔ جس کے سمجھنے سے پہلے ایک تمہیدی بات جان لیں۔ تین منطقی الفاظ ہیں (۱) حصہ (۲) فرد (۳) شخص ان کے کیا معانی ہیں۔ جس کے سمجھنے سے پہلے دو اور باتیں بطور تمہید کے جاننا ضروری ہے۔

پہلی بات: ایک ہے قید اور ایک ہے تھید۔ تھید کا معنی ہے قید کرنا یہ ایک اعتباری چیز ہے اور ایک حقیقی واقعی امر ہے

دوسری بات: ایک ہوتا ہے عنوان اور دوسرا ہوتا ہے معنون۔ عنوان وہ ہوتا ہے جس سے مقید و کو تعبیر کیا جائے اور معنون۔ وہ مقصود ہوتا ہے ان تمہیدی دو باتوں کے بعد اب الفاظ ثلاثہ کے معانی سمجھیں۔

(۱) حصہ: حصہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالتقید ہو اور جس کے عنوان میں تھید داخل ہو یعنی اس کا جز ہو۔ یہ حصہ ایک امر اعتباری ہے اس لئے کہ یہ مرکب ہے حقیقت اعتباری سے اور وہ تھید ہے۔ (۲) فرد: وہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالتقید ہو اور جس کے عنوان میں قید اور تھید دونوں داخل ہوں اور یہ فرد بھی حقیقت اعتباری ہے اس لئے کہ یہ حقیقت اعتباریہ سے مرکب ہے۔

(۳) شخص: وہ حقیقت کلیہ ہے جو مقید بالتقید ہو جس کے عنوان اور معنون میں قید داخل ہو یہ حقیقت واقعی ہے اس لئے کہ یہ حقیقت واقعیہ سے مرکب ہے اور وہ قید ہے اس تمہید کے بعد وہ مسئلہ مشہورہ: سمجھیں کہ ہر حقیقت خواہ وہ نوعی ہو یا جنسی ہو یا فصلی ہو یا خاصہ ہو یا عرض عام ہو۔ جب اس کی نسبت اپنے اس حصوں کی طرف کر لی جائے جو اس حقیقت کے تحت میں مندرج ہوں کی طرف اس حقیقت کی اضافت کرنے سے حاصل ہے۔ اس اضافت نسبت سے جو

چیز حاصل ہوتی ہے و نوع ہوتی ہے۔ اب دعویٰ یہ ہو گیا کہ کل حقیقۃً بالنسبۃ الی حصصہا نوع۔ یہ کہ ہر حقیقت اپنے حصوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے نوع بن جاتی ہے مثلاً حیوان ایک حقیقت ہے جب اس کی نسبت اس کے حصوں کی طرف کی جائے تو نوع بن جائے گی جیسے حیوانیت انسان۔ حیوانیت فردس۔ فاطمیت انسان۔ فاطمیت زید وغیرہ۔ اس دعویٰ کی دلیل کا مغربی: کل حقیقۃً بالنسبۃ الی حصصہا تمام ما ہینہا کہ ہر حقیقت اپنے حصص کی تمام مامیت میں مامیت ہوتی ہے۔ کبرئی: کل حقیقۃً شائۃً کذا لک یكون نوعاً

نتیجہ: کل حقیقۃً بالنسبۃ الی حصصہا نوع۔

دلیل: کہ حصہ کہتے ہیں اس حقیقت کو جو مقید بالقیید ہو یاں طور کہ تقید اس میں داخل ہو اور قید خارج ہو۔ لہذا ثابت ہوا حصص کی تمام مامیت وہی طبعیہ کلیہ ہے وہی حقیقت ہے۔ لہذا یہ حقیقتان حصص کی نوع ہوگی۔

سوال: جب تقید اس حصہ کی حقیقت کا جزء ہے اور اس میں داخل ہے۔ تو پھر حقیقت کلیہ کیسے کہتے ہیں بلکہ یہ تو اس وقت جزء مامیت ہوگی نہ کہ تمام مامیت۔

جواب: تقید کا دخول عنوان اور تعبیر میں ہے معنوں میں نہیں۔ لہذا معنوں مصداق تو یقیناً فقط طبعیہ کلیہ اور حقیقت کلیہ ہے لہذا تقید کلیہ ان حصص کی نوع ہوگی۔

سوال: قید بھی تو عنوان میں داخل ہے تعبیر میں داخل ہے جیسے تقید داخل ہے پھر اس کو خارج کہنا کیسے درست ہے؟

جواب: یہ سوال معقول ہے جس کا بالتکلف جواب دیا جاسکتا ہے کہ قید کو خارج کرانا بالنظر الی المعنوں ہے نہ کہ بالنظر الی العنوان ہے۔

سوال: اس سے تو جیح بلا موجد لازم آتی ہے۔ اس لئے کہ مقید اور قید یہ دونوں معنی اور تعبیر میں داخل ہیں لہذا حد ہما کو داخل کرنا اور دوسرے کو خارج کہنا تو جیح بلا موجد ہے۔

جواب: یہ سوال بھی معقول ہے۔ جس کا جواب دیا جاسکتا ہے۔ کہ تقید کو حصہ میں داخل ہے

اسلئے کہ تھید ہی طبعیت حصہ کیلئے محصل ہے اسی وجہ سے تھید کو داخل فی الحصہ مانا جاتا ہے۔ جیسا کہ فرد میں تھید اور قید فرد کیلئے محصل ہیں اس وجہ سے ان دونوں کو داخل فی الفرد تسلیم کیا جاتا ہے۔

سوال: آپ نے کہا ہر حقیقت خواہ لوی ہو۔ یا جنسی ہو۔ یا فصلی ہو۔ یا خاصہ ہو۔ یا عرض عام ہو۔ اپنے حصص کے اعتبار سے نوع ہو جاتی ہے پھر ہر کلی اور ہر حقیقت منحصر ہو جائے گی نوع میں۔ جس سے کلی کی تقسیم کلیات خمسہ کی طرف غلط ہو جائے گی۔

جواب: جب محتاق کی نسبت افراد اور حصص کی طرف ہو تو وہ نوع بنتی ہے اور جب انکی نسبت اشخاص کی طرف ہو تو وہ اپنے طور پر جنس یا نوع کو فصل وغیرہ بنتی ہے۔ لہذا کلی کی تقسیم اقسام خمسہ کی طرف درست ہوئی اور اقسام خمسہ باقی رہیں۔

قولہ وقد يقال على الماهية المنقول فاولا اوليا۔

اس عبارت میں نوع بالمعنی الثانی نوع اضافی کی تعریف کا بیان ہے

نوع اضافی کسی تعریف: نوع اضافی وہ مامیہ ہے کہ اس مامیہ کے ساتھ کسی اور مامیہ کو ملا کر ماہو کے ذریعے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس آئے۔ مثلاً انسان ایک مامیہ ہے اور اس کے ساتھ دوسری مامیہ فرس کو ملا کر سوال کیا جائے ماہو کے ذریعے الانسان و الفرس ماہما۔ تو جواب میں حیوان آئے گا جو کہ جنس ہے اور اس میں انسان نوع اضافی ہے اور اگر حیوان کے ساتھ ہجرو کو ملا کر سوال کیا جائے اور یوں کہا جائے حیوان و الشجر ماہما تو جواب میں جسم نامی آئے گا جو کہ جنس ہے۔ اس میں معنی ثانی کے اعتبار سے حیوان بھی نوع ہے۔

فوائد قیود: الماہیت جنس ہے جو جمع کلیات کو شامل ہے۔ المنقول علیہا و علی غیرہا الجنس۔ یہ فصل اول ہے اس سے مامیات سبطہ خارج ہو گئیں۔ کیونکہ ان کیلئے جنس ہے ہی نہیں اسی طرح اجناس عالیہ بھی خارج ہو جائیں گی اس لئے کہ ان کے اوپر کوئی جنس نہیں ہے۔ اور

فی جواب ما ہو یہ فصل ثانی ہے۔ اس سے خاصہ اور عرض عام خارج ہو جائیں گے اور قولاً اولیاً فصل ثالث ہے۔ اس قید سے منف خارج ہو جائے گی۔

صنف کی تعریف: هو النوع المعقد بصفة عرضية کلیة كالرومی والزنجی فانهما صنفان للانسان والانسان نوع حقیقی۔ کہ انسان روی اور زنجی پر حیوان کا محل اولاً بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ بواسطہ انسانیت کے ان پر محمول ہے۔ لہذا جب صنف پر صدق ذاتی صدق اولی نہ ہو تو قولاً اولیاً کی قید سے صنف خارج ہو گیا۔

مذکور الاول الحقیقی والثانی الإضافی۔

نوع بالمعنی الاول کا نام نوع حقیقی رکھا جاتا ہے اور نوع بالمعنی الثانی کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔ باقی رعایا یہ بات کہ انکی وجہ تسمیہ کیا ہے؟ نوع حقیقی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوتی ہے۔ اس لیے اس نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اور نوع اضافی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی نوعیت اپنے مافوق اجناس کی طرف اضافت اور نسبت کیوجہ سے ہوتی ہے مثلاً حیوان یہ جنس نامی کی طرف نسبت کے لحاظ سے نوع اضافی بنتی ہے اسی لئے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے اور یہ معنی مجازی ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی لفظ دو معنی میں مستعمل ہو ایک معنی حقیقی ہو اور دوسرا معنی معلوم نہ ہو تو اس میں تین احتمال ہوتے ہیں۔ (۱) کہ وہ حقیقی ہو (۲) کہ لفظ مشترک ہو دونوں معنوں میں (۳) کہ وہ معنی مجازی ہو۔ تو ان تین احتمالات کے اعتبار سے لفظ نوع واحد حکم المعنی ہے جو کہ حقیقت اشتراک اور مجاز کے درمیان دائر ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب لفظ حقیقت اور مجاز اور اشتراک کے درمیان دائر ہو جائے۔ تو حقیقت و مجاز پر حمل کرنا اولی ہوتا ہے اس لئے نوع بالمعنی الاول حقیقی ہے اور نوع ثانی معنی کے اعتبار سے مجازی ہے۔ مصنف نے اگرچہ تصریح نہیں کی لیکن مجاز کا قرب اور شہرت حقیقت کے ساتھ اس قدر ہوتی ہے کہ حقیقت کی تصریح کے ساتھ مجاز خود بخود سمجھا جاتا ہے کہ جب مصنف نے کہا تو الثانی المجازی مجازی خود بخود سمجھا جاتا ہے۔

قوله وبینہما عموم من وجہ وقیل مطلقاً۔

اس عبارت میں نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم خصوص من وجہ کے نسبت ہے۔ اور جہاں عموم خصوص من وجہ کی نسبت ہو وہاں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماعی اور دو مادے افتراقی۔ مادہ اجتماعی جیسے انسان یہ نوع حقیقی بھی ہے اور اس لئے کہ یہ کثیرین متغیبن بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی بھی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ کسی اور ماصیہ کو ملا کر سوال کیا جائے ماہو کے ذریعے تو جواب میں جنس واقع ہوتی ہے۔ کھلمر۔ مادہ افتراقی (۱) کہ حیوان یہ نوع اضافی ہے لیکن نوع حقیقی نہیں۔ نوع اضافی اس لئے کہ یہ امور مختلفہ الحقیقت پر محمول ہوتی ہے مادہ افتراقی (۲) جیسے نکتہ اور صورتہ جسمیہ یہ نوع حقیقی تو ہیں لیکن نوع اضافی نہیں۔ صورتہ جسمیہ مشائیہ کے نزدیک نوع حقیقی ہے اس لئے کہ یہ کسی جنس کے تحت داخل نہیں۔ اسی طرح نکتہ بھی نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ چار چیزیں ہیں۔ (۱) جسم (۲) سطح (۳) خط (۴) نکتہ۔

جسم: کی تعریف۔ حالت طول و عرض و عمق جس کے اندر تین چیزیں ہوں طول، عرض، عمق

سطح: کی تعریف۔ حالت طول و عرض و لاعمق جس کے اندر دو چیزیں طول اور عرض ہو

خط: کی تعریف۔ حالت طول و عرض و لاعمق جس کے اندر صرف ایک چیز ہو یعنی طول۔

اور یہ سطح جسم کی طرف ہوتی ہے اور طرف السطح خط ہوتا۔ اور خط طرف الخط نکتہ ہوتا

ہے۔ اور نکتہ تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ اس لئے کہ اس میں نہ طول ہوتا ہے اور نہ عرض اور نہ عمق اور یہ

ماصیہ بسیط ہے اس کی کوئی جزء ہی نہیں۔ جس کیلئے جنس بنے اور جنس اس پر محمول ہو۔ لہذا یہ نوع اضافی

نہیں البتہ نوع حقیقی ہے اس لئے کہ یہ امور متغیہ الحقیقہ پر ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہے۔

سوال: صورتہ جسمیہ اور نکتہ کو ماصیہ بسیطہ کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز

موجود بعد العدم ہو تو وہ حادث ہوتی ہے اور ہر حادث کیلئے مادہ کا ہونا ضروری ہے اور ابھی ماقبل

میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ مادہ اور جنس میں اتحاد ذاتی اور تقابلی اعتباری ہے لہذا احادث کیلئے فصل

کا ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے کہ کل مالہ جنس فلہ فصل تو ہر وہ موجود حادث میں ترکیب ہوگی ہر حادث ماحیث مرکب ہوگی اور چونکہ صورتہ جسمیہ اور نکتہ بھی خارج میں موجود ہیں۔ لہذا یہ بھی ماحیث مرکب ہوئے نہ کہ ماحیث بسیط۔ البتہ بسیط صرف ذات باری تعالیٰ ہے جو دھنا خارجاً بسیط ہے۔ اس لئے کہ وہ موجود بعد العدم نہیں بلکہ موجود لذاتہ ہے۔ نیز نکتہ کی تعریف سے بھی ماحیث مرکب ہونا معلوم ہوتا ہے اور بساط کی نفی ہوتی ہے کہ نکتہ کی تعریف یہ کی جاتا ہے النکتہ ہی ہی۔ لاطول فیہ ولا عرض ولا عمق۔ اس میں ہی۔ جنس ہے اور باقی فصول ہیں۔ لہذا جب اس کیلئے جنس فصل ثابت ہوگئی تو یہ بسیط نہیں ہو سکتا۔ اسی سوال کے پیش نظر حقد میں نے نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی تسلیم کی ہے کہ اس میں نوع اضافی اعم مطلق ہے اور نوع حقیقی اخص مطلق ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں اخص ہو وہاں اعم کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہذا جو نوع حقیقی ہوگی وہ نوع اضافی ضرور ہوگی۔ اس لئے کہ کوئی نوع حقیقی ایسی نہیں جو کسی نہ کسی جنس کے تحت مندرج نہ ہو جیسے خط یہ حقیقی بھی ہے اور نوع اضافی بھی نوع حقیقی کا ہونا تو واضح ہے اور نوع اضافی اس لئے کہ ہر وہ چیز جو موجود بعد العدم ہو وہ حادث ہوتی ہے الیٰ آخرہ نیز خط کی تعریف: الشئ الذی لا یقبل الابعاد الثلاثہ اعنی الطول والعرض والعمق: اس تعریف میں ہی۔ جنس ہے اور لا یقبل الابعاد الثلاثہ یہ فصلیں ہیں۔ لہذا جب اس کیلئے جنس ہوئی تو اس کے جواب میں جنس محمول ہو سکتی ہے۔ تو یہ نوع اضافی بن گئی اور نوع اضافی چونکہ اعم ہے اور قاعدہ ہے کہ جہاں اعم پایا جائے وہاں اخص کا پایا جانا ضروری نہیں۔ لہذا یہ ضروری نہیں کہ جو نوع اضافی ہو وہ نوع حقیقی بھی ہو لیکن صاحب سلم نے حقد میں کے اس مذہب کو قیل سے نقل کیا ہے اور پہلا مذہب متاخرین کا تھا۔ یہاں صاحب مسلم نے اپنے منہیہ میں کہا کہ نظر جلی میں متاخرین کا مذہب رائج ہے اور بنظر دقیق حقد میں کا مذہب رائج ہے۔ لیکن ملاں حسن نے مصنف کے اس منہیہ پر بہت بحث کی اور اس منہیہ کو غفلت پر محمول کیا ہے۔

ترجمہ وہو کالجنس اما مفرد..... المتوسط۔

صاحب سلم نے ایک تیر سے دو شمار کیئے ہیں مائل میں جنس کے مراتب بیان نہیں کئے یہاں پر نوع اور جنس دونوں کے اقسام اور مراتب بیان کر رہے ہیں لیکن نوع سے مراد نوع اضافی ہے اس لیے کہ یہ مراتب کا سلسلہ نوع حقیقی میں جاری نہیں ہو سکتا۔

وجہ حصہ: کہ جنس اور نوع دو حال سے خالی نہیں مفرد ہو گئے یا مرکب۔ اگر مفرد ہیں تو ان کی نفس الامر میں کوئی مثال نہیں۔ فرضی مثالیں بنائی جاتی ہیں۔ نوع مفرد کی مثال عقل ہے۔ جب کہ عقول عشرہ اس کے افراد اور جوہر کو اکیلے جنس مان لیا جائے اور جنس مفرد کی مثال فرضی بھی یہی عقل ہے۔ کہ جب جوہر کو اس کیلئے عرض عام اور عقول کو اس کیلئے انواع مان لیا جائے۔ یہ فلاسفہ ملاحدہ کا نظریہ ہے کہ اُن کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً عقل کو پیدا کیا پھر عقل اول نے عقل ثانی کو ثانی نے ثالث کو یہاں تک کہ تاسع نے عاشر کو اور پھر عقل عاشر نے ہی ساری کائنات بنائی اور پیدا کی۔ اور نظام دنیا عقل عاشر چلا رہا ہے اور (معاذ اللہ) اللہ تعالیٰ معطل ہیں۔ اور اگر مرتب ہوں تو پھر تین حال سے خالی نہیں یا اخص الكل ہوں گے یا اعم الكل یا اخص من البعض اور اعم من البعض ہوں گی۔ اگر اول ہو یعنی اخص الكل تو اس کو جنس سافل اور نوع سافل کہتے ہیں۔ نوع سافل کی مثال انسان اور جنس سافل کی مثال حیوان۔ اور اگر ثانی ہو یعنی اعم الكل تو اس کو عالی کہتے ہیں۔ نوع عالی کی مثال جسم مطلق اور جنس عالی کی مثال جوہر اور ثالث کو یعنی اخص من البعض اور اعم من البعض تو اس کو متوسط کہتے ہیں۔ نوع متوسط کی مثال حیوان اور جسم نامی جنس متوسط کی مثال جسم نامی اور جسم مطلق۔

نوع لان الجنسیہ یا متبار..... جنس الاجناس

ایک اصطلاح کا بیان ہے۔ یہاں پر صاحب سلم نے دلیل مقدم کی ہے اور دعویٰ کو مؤخر کیا ہے اس لئے کہ دعویٰ بعد الدلیل اوقع فی النفس ہوتا ہے۔

دعویٰ: یہ ہے کہ نوع سافل نوع الانواع ہے اور جنس عالی جنس الاجناس ہے
دلیل: لان الجنسیہ سے دی جاتی ہے۔ جو دراصل سوال مقدر کا جواب بنتی ہے۔

سوال: آپ نے اپنے قول و ہو کا لجنس کے اندر نوع کو جنس سے تشبیہ دی۔ اس تشبیہ کا تقاضا یہ ہے کہ جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جائے اسی طرح نوع عالی کو نوع الانواع کہا جائے۔ یا پھر نوع سافل کو نوع الانواع کہا جائے اسی طرح جنس سافل کو جنس الاجناس کہا جائے حالانکہ نوع کے اندر نوع سافل کو نوع الانواع کہتے ہیں اور جن کے اندر جنس عالی کو جنس الاجناس کہتے ہیں۔ اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: نوع کو جنس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہے۔ مدح و جملہ بعض احوال اور احکام میں ہے۔

سوال: باقی رہی یہ بات کہ اس تشبیہ میں یہ فرق کیوں کیا گیا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ جنس کا تعلق عموم کے ساتھ ہے اور سب سے زیادہ عموم چونکہ جنس عالی میں پایا میں پایا جاتا ہے اس لئے جنس عالی کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے اور نوع کا تعلق خصوص کے ساتھ اور سب سے زیادہ خصوص نوع سافل میں پایا جاتا ہے اسی وجہ سے سلسلہ انواع میں نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے۔

﴿ بحث فصل ﴾

قواعد: الثالث الفصل۔ کلیات خمسہ میں سے دوسری کلی فصل کا بیان ہے۔

سوال: فصل کو پہلی دو کلیوں سے مؤخر کیوں کیا اور آخری دو کلیوں سے کو مقدم کیوں کیا؟

جواب: فصل موصوف ہے صفات ثلاثہ کے ساتھ (۱) ذاتی (۲) خصوص

(۳) ماہیت نامہ۔ نہ ہونا اور فصل کا ان صفات ثلاثہ کے ساتھ متصف ہونا تقاضا کرتا ہے اسی ترتیب کا اس لئے کہ صفت ذاتی کا تقاضا یہ ہے کہ دو کلی عرضیات خاصہ اور عرض عام پر مقدم کیا جائے۔ اس لئے ان دونوں پر مقدم کیا گیا ہے اور باقی دونوں صفتوں کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو جنس اور نوع سے مؤخر کیا جائے۔ و ہو المقول فی جواب ای شئی ہو فی جوہر۔

فصل کی تعریف کا بیان کہ فصل وہ کلی ہے ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں مجہول ہو۔

حواشیہ قیود: اس تعریف میں کسی جنس ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے العقول فی جواب یہ فصل اول ہے اس سے عرض عام خارج ہو گیا کہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور ای ہئی یہ فصل ثانی ہے اس سے دو کلیاں جنس اور نوع خارج ہو گئے کیونکہ وہ ای ہئی کے جواب میں محمول نہیں بلکہ ماہو کے جواب میں محمول ہوتی ہیں۔ اور فی جوہرہ فصل ثالث ہے اس کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا کہ وہ ای ہئی کے جواب میں تو واقع ہوتا ہے لیکن ای ہئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں نہیں بلکہ فی عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

مضافہ: اس سوالیہ جملہ ای ہئی ہو فی جوہرہ کی ترکیب الانسان ای ہئی، ہو فی جوہرہ کی ترکیب یہ ہوگی کہ ہو فی جوہرہ ہو مبتداء فی جوہرہ طرف مستقر خبر ہے مگر یہ مبتداء خبر مل کر جملہ اسمیہ خبر یہ مفت ہے ہئی کی۔ جو مضاف الیہ ہے لفظ ای کیلئے اور جوہرہ کی ضمیر راجع ہے مؤول جنس کی طرف اور معنی یہ ہوگا کہ ای ہئی، یعنی الانسان و یکون ذالک الہی، کالذی ذاتہ ذاتہ کہ وہ کوئی چیز ہے جو انسان کو تیز دے اور ہوگی وہ چیز اس انسان کی ذاتی اور ای ہئی ہو فی عرضہ کا معنی یہ ہوگا کہ ای ہئی، یعنی العنصر عنہ و ہو کائن فی مرتبہ عوارضہ تو پھر اس کے جواب میں خاصاً آئے گا لیکن عرض عام ہرگز نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ عرض عام عموم میں جنس کے مشابہ ہے جس طرح جنس تمیز نہیں اسی طرح عرض عام بھی تمیز نہیں۔

سوال: ای ہئی طلب تعین عن جمیع الاشیاء کیلئے آتا ہے یا طلب تمیز فی الجملہ کے لئے آتا ہے یعنی فصل کا جمیع مشارکات سے امتیاز دینا شرط ہوگا یا فی الجملہ مشارکات سے امتیاز دینا شرط ہوگا۔ اور ہر دونوں شقیں باطل ہیں؟ اول اس لئے کہ فصل کی تعریف جامع نہ رہے گی کہ فصل بعید پر صادق نہیں آئے گی مثلاً حساس انسان کیلئے فصل نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ حساس جمیع مشارکات فی حیوانیت سے امتیاز نہیں دیتا۔ اس کے ساتھ فوس حصار وغیرہ بھی داخل رہتے ہیں۔ اور ثن ثانی اس لئے باطل ہے کہ فصل کی تعریف مانع نہیں رہتی کہ جنس پر بھی یہ تعریف صادق آتی ہے کہ مثلاً حیوان یہ بھی انسان کو فی الجملہ مشارکات

جسمیہ سے امتیاز دیتا ہے۔ پھر اس کو بھی ای سی، کے جواب میں واقع کرنا صحیح ہونا چاہیے اور فصل کہنا چاہیے۔

جواب: ہم شق ثانی مراد لیتے ہیں کہ مشارکات فی الجملہ سے امتیاز دے۔ باقی رہا آپ کا سوال کہ یہ تعریف تو جنس پر صادق آتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ای سی، ایسے ممیز کو طلب کرنے کیلئے آتا ہے جو ماہو کے جواب میں واقع نہ ہو۔ لہذا جنس اگر چہ ممیز فی الجملہ ہے لیکن ماہو کے جواب میں محمول ہو سکی وجہ سے خارج ہو جائے گا۔

سوال: اس تعریف سے تو عرض عام فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گا اس لئے کہ عرض عام بھی فی الجملہ ممیز ہے اور ماہو کے جواب میں محمول بھی نہیں ہوتا۔

جواب: فصل کی مکمل تعریف یہ کلیہ جو ای سی، کے جواب میں بھی محمول اور ماہو کے جواب میں محمول نہ ہو اور عرض اگرچہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں لیکن ای سی، کے جواب میں بھی محمول نہ ہو لہذا ہماری تعریف جامع بھی ہوئی اور مانع بھی ہوئی۔

وَمَا لَا جَنْسَ لَهُ كَالْوُجُودِ لَا فَصْلَ لَهُ

صاحب سلم فصل کی تعریف اور تقسیم کے درمیان جملہ معترضہ لائے ہیں۔ جس سے ایک ضابطہ اور مسئلے کا بیان مقصود ہے

ضابطہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز جس کیلئے جنس نہیں اس کیلئے فصل بھی نہیں ہوگی جیسے وجود اس کیلئے جنس نہیں اور فصل بھی نہیں باقی رہی یہ بات کہ وجود کی تعریف کی جاتی ہے الوجود ما بہ الثنی بفصل وبتفصل: یہ عرفیات ہیں جن سے اس کے معنی کو تعبیر کیا جاتا ہے ورنہ وجود فی حد ذاتہ بسیط محض ہے۔ نہ اس کیلئے جنس ہے اور نہ اس کیلئے فصل ہے

ضابطہ کی دلیل: اول کہ جنس میں اشتراک ہوتا ہے اور فصل اس مشارکات جنسہ سے شام کو تمیز دیتا ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ جس چیز کیلئے جنس نہیں تو اس کے مشارکات جنسہ بھی نہیں ہونگے۔ جب مشارکات جنسہ نہیں ہوں گے تو اس کیلئے فصل کی ضرورت ہی نہیں۔ جیسے وجود اس

کیلئے جنس نہیں اس لئے کہ یہ بسیط ہے۔ اگر اس کیلئے جنس ہو تو وہ جنس جزء ہوگی تو وجود کے لیے اجزاء ثابت ہوں گے۔ حالانکہ اجزاء کا ثبوت باطل ہے البتہ وجود کی بساطت کیلئے دلیل چاہیے۔
فصل اول: یہ ہے کہ اگر آپ اس کو بسیط نہیں مانتے تو مرکب مانیں گے۔ ہم اس کے اجزاء کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ وہ صفت عدم کے ساتھ متصف ہیں یا صفت جود کے ساتھ۔ اور اگر آپ کہتے ہیں کہ صفت عدم کے ساتھ متصف ہیں تو یہ باطل ہے اس لئے کہ انقضاء جزء مستلزم ہوتا ہے انقضاء کل اور مرکب کو۔ حالانکہ وجود منقہ نہیں بلکہ موجود ہے۔ اور اگر آپ کہتے ہیں وہ اجزاء صفت وجود کے ساتھ متصف ہیں۔ پھر ہم پوچھتے ہیں کہ وہ اجزاء کل وجود کے ساتھ متصف ہیں یا بعض وجود کے ساتھ اگر کل وجود کے ساتھ متصف ہوں تو کل وجود بھی جنس فصل ہے اور یہ اجزاء بھی جنس فصل ہیں تو لازم آئے گا: عروض الشیء لنفسہ اور اگر بعض وجود کے ساتھ متصف ہوں تو لازم آئے گا: عروض الشیء بنفسہ ہے نہ ہو حالانکہ عروض الشیء بنفسہ ہوتا ہے۔ جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو ثابت ہوا وجود بسیط ہے۔ نہ اس کے لئے جنس ہے اور ہی اس کے لئے فصل

ضابطہ کی دلیل ثانی: کہ ما قبل میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ جنس مبہم ہوتی ہے اور فصل محصل ہوتی ہے۔ جب فصل یہ محصل للمبہم ہوتی ہے۔ تو جب مبہم ہو تو محصل بھی ہوگی اگر مبہم نہیں تو محصل بھی نہیں ہوگی۔

قول فان من مميزات مشارکات..... فهو بعید۔

صاحب سلم فصل کی تعریف کے بعد۔ فصل کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں فصل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) فصل قریب (۲) فصل بعید اگر فصل نوع کو مشارکات فی الجنس القریب سے ممتاز کرے تو یہ فصل قریب ہے اور اگر اس نوع کو مشارکات فی الجنس البعید سے ممتاز کرے تو وہ فصل بعید ہے۔ فصل قریب کی مثال ناطق۔ یہ انسان کو مشارکات فی الجنس القریب یعنی مشارکات حیوانیہ سے ممتاز کرتا ہے۔ فصل بعید کی مثال حساس جو انسان کو مشارکات حمیہ سے جدا کرتا

ہے یعنی حجر، شجر وغیرہ سے۔

ترتیب اولہ نسبتہ الی النوع بالانقویوم فیہی مقوم۔

فصل کا تعلق جنس سے بھی ہے اور فصل کا تعلق نوع سے بھی ہے۔ لیکن ایک اعتبار سے نہیں اسی لئے نام بھی الگ الگ رکھا گیا ہے۔ کہ فصل کا تعلق نوع کے ساتھ تقویم کا ہے یعنی یہ اس کے قوام میں داخل ہے اور اس کی جزء ہے۔ اس اعتبار سے فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے۔ اور فصل کا تعلق جنس کے ساتھ تقسیم کا ہے کہ اس کو تقسیم کر دیتا ہے۔ اس اعتبار سے فصل کا نام مقوم رکھا جاتا ہے مثلاً ناطق یہ فصل ہے جب اس کی نسبت اور تعلق نوع کے ساتھ ہو یعنی انسان کے ساتھ تو یہ ناطق انسان کیلئے مقوم ہے اور اس کا جزء ہے اور جب اس کی نسبت ہو جنس یعنی حیوان کی طرف تو اس کیلئے مقوم بن جاتا ہے اس کو تقسیم کر دیتا ہے ایک قسم حیوان ناطق اور ایک قسم حیوان غیر ناطق بن جاتا ہے۔

ترتیب دوم کل مقوم للعالی مقوم المسافل ولا ممکن۔

فصل مقوم کے لیے بھی دو ضابطے ہوں گے اور فصل مقوم کیلئے بھی دو ضابطے ہوں گے۔
فصل مقوم کیلئے دو ضابطوں یہ ہیں۔

پہلا ضابطہ: کل مقوم للعالی مقوم للمسافل۔ کہ ہر فصل جو نوع عالی کیلئے مقوم ہو وہ نوع سافل کیلئے بھی مقوم ہوگا۔ لیکن عالی اور سافل کا وہ معنی مراد نہیں جو پہلے بیان ہو چکا ہے۔ بلکہ عالی سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی کے اوپر ہو اور سافل سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی سے نیچے ہو۔ لہذا اس میں متوسطات بھی داخل ہو جائیں گے۔ اس ضابطہ کی تفسیر: یہ ہے کہ فصل جو عالی کا مقوم ہوگا وہ عالی کا جزء ہوگا اور عالی سافل کا جزء ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء الجزء جزء۔ لہذا عالی کا مقوم سافل کا مقوم ہوگا جیسے نوع عالی جسم مطلق کیلئے فصل مقوم ہے قابل للابعد الثلاثة اسی طرح یہ فصل قابل للابعد الثلاثة نوع انسان کیلئے بھی مقوم ہے

دوسرا ضابطہ: ولا عکس۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسے کل فصل مقوم للمسافل مقوم للعالی یعنی جو فصل مقوم ہو نوع سافل کیلئے وہ نوع عالی کیلئے بھی مقوم ہوگی۔

دلیل: کہ فصل مقوم جنووع سافل کیلئے یہ جزء ہوگا نووع سافل کیلئے لیکن چونکہ نووع سافل نووع عالی کیلئے جزء نہیں تو لہذا یہ فصل جنووع سافل کیلئے جزء ہے یہ نووع عالی کیلئے جزء نہیں ہوگا مثلاً ناطق انسان کیلئے مقوم ہے لیکن ان سے اوپر حیوان، جسم نامی وغیرہ کیلئے مقوم نہیں۔ اور

فصل مقسم کیلئے دو ضابطے یہ ہیں

پہلا ضابطہ: کل مقسم للسافل مقسم للعالی۔ ہر فصل جو جنس سافل کیلئے مقیم ہے وہ جنس عالی کیلئے بھی مقیم ہوگا۔ **دلیل:** کہ سافل قسم ہے عالی کا اور قاعدہ یہ ہے کہ مقیم المقیم مقیم یلغضم جیسے ناطق جس طرح حیوان کو تقسیم کرتا ہے حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق کی طرف اسی طرح جسم نامی کو بھی تقسیم کرتا ہے جسم نامی ناطق، جسم غیر نامی ناطق ولا عکس۔

دوسرا ضابطہ: ولا عکس۔ ایس کل فصل مقیم للعالی مقیماً للسافل: کہ ہر فصل جو جنس عالی کیلئے مقیم ہو وہ جنس سافل کیلئے مقیم ہو یہ ضروری نہیں۔ اس لئے کہ جنس عالی جنس سافل کا قسم نہیں۔ مثلاً احساس یہ جسم نامی کیلئے مقیم ہے یہ جسم نامی احساس، جسم نامی غیر احساس لیکن یہ حیوان کے لئے مقیم نہیں۔ یوں تقسیم نہیں کی جاسکتی حیوان احساس، حیوان غیر احساس کیونکہ حیوان سب احساس ہوتے ہیں۔ اور ضابطہ ہے کہ انقسام عام سے انقسام خاص کا ہونا لازم نہیں آتا ﴿تفریعات خمسہ﴾

ترجمہ قال الحكماء الجنس امر مبهم فهو علة لذہ

صاحب سلم فصل کی تعریف و تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد فصل کے متعلق مسائل خمسہ اور تفریعات خمسہ بیان کر رہے ہیں جس سے فصل کی حقیقت واضح ہوگی۔ لیکن یہ مسائل خمسہ آجہ چونکہ ایک ضابطہ پر متفرع ہوتے تھے اس لئے اولاً ضابطہ کا بیان ہے بعد میں تفریعات خمسہ کا بیان ہوگا۔ اور ضابطہ میں حکماء قول نقل کر رہے ہیں۔

ضابطہ: حکماء کہتے ہیں کہ جنس ایک امر مبهم ہے جس کے تحصیل کا دار و مدار فصل پر ہے۔ جب

تک اس جنس کے ساتھ فصل نہ ملایا جائے اس وقت تک اس کا وجود تحصیل حاصل نہیں ہوتا لیکن جنس کے محکم ہونے کا یہ معنی نہیں کہ جنس مجہول ہے بلکہ محکم سے مراد یہ ہے کہ جنس تخمینہ وحدۃ کے اعتبار سے تو واحد ہے لیکن بحسب الواقع شیء واحد نہیں بلکہ اس میں اشیائے کثیرہ انواع کثیرہ کی صلاحیت ہے۔ اور خود مقصّل نہیں لہذا جب یہ ثابت ہوا کہ جنس امر محکم ہے اور اپنے تحصیل میں فصل کی طرف محتاج ہے۔ جب تک فصل ملا نہ دیا جائے اس وقت تک یہ ماصیغہ نوعیہ نہیں بن سکتی۔ تو ثابت ہوا کہ فصل جنس کیلئے علت ہے اس پر سوال ہوگا

سوال: ماقبل میں بات ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ جنس اور فصل دونوں وجوداً متحد ہیں اور تمہارے اس قول سے تو اختیار ثابت ہوتا ہے اس لیے ایک کو دوسرے کیلئے علت قرار دیا جا رہا ہے اور علت و معلول میں وجود اختیار ہوتا ہے لہذا تمہاری کلام میں تعارض ہے؟

جواب: تغایر فی الوجود اس علت میں ضروری ہے جو معلول کے وجود حقیقی کا فائدہ دے لیکن تغایر فی الوجود اس علت کیلئے قطعاً ضروری ہے جنس جو معلول کے تحصیل کا فائدہ دے۔ بلکہ علت تحصیل کا اپنے معلول سے متحد فی الوجود ہونا ضروری ہے۔

ثالثاً فلا یکون فصل الجنس جنساً للفصل۔

تفریعات خمسہ پہلی تفریع: جنس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ فصل جنس کے وجود تحصیل کے لئے علت ہے لہذا کسی جنس کا فصل اس فصل کیلئے جو جنس ہے جنس نہیں ہو سکے گی۔ یعنی ایک ماصیغہ کیلئے دو جزء ہوں۔ ایک اس کیلئے جنس ہو جو اس میں اور نوع آخر میں مشترک ہو۔ دوسری جزء فصل ہو جو اس کو نوع آخر سے امتیاز دے۔ پھر اس کا عکس ہو جائے کہ یہی فصل جنس بن جائے جو اس میں اور نوع آخر میں مشترک ہو اور جنس فصل بن جائے۔ جو اس کو اس نوع آخر سے امتیاز دے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جنس فصل نہیں بن سکتی اور فصل جنس نہیں بن سکتی۔ ورنہ تو ایک عیسیٰ کا علت اور معلول ہونا لازم آئے گا جو کہ توقف الہی، علیٰ نفسہ اور دور ہے۔ اس تفریع اول سے بعض مناطکہ کی تردید مقصود ہے جنہوں نے کہا فصل الجنس جنس

الفصل ہو سکتی ہے۔ اور ان مناطک کو ایک مثال سے دھوکہ لگا ہے۔ وہ مثال یہ ہے کہ ناطق انسان اور ملائکہ میں امر مشترک ہو سکتی وجہ سے جس ہے اس لئے کہ یہ سب ناطق اور مدبرک کلیات ہیں اور حیوان انسان کو ملائکہ اور جنات سے ممتاز کرتا ہے تو یہ حیوان فصل ہے۔ اور یہی حیوان انسان، فرس، بھڑ کے درمیان مشترک ہو سکتی وجہ سے جس ہے اور ناطق انسان کو فرس وغیرہ سے امتیاز دیتا ہے اس وجہ سے یہ فصل ہے تو حیوان اور ناطق میں سے ہر ایک دوسرے کیلئے جس بھی ہے اور فصل بھی ہے۔

جواب: اگر ناطق سے مراد اگر وہ جو ہر ہو جس کیلئے نطق یعنی ادراک معقولات ہو تو یہ انسان کے ساتھ مختص ہے انسان اور فرشتوں کے درمیان قطعاً مشترک نہیں۔ اگر اس ناطق سے مراد مصداق نہیں نفس مفہوم یعنی مالا صلاحیۃ ادراک المعقولات: یہ بے شک مشترک ہے لیکن یہ فصل نہیں۔ اس لیے کہ انسان کیلئے جو ناطق فصل ہے وہ بمعنی مدبرک معقولات کلیہ ہے اور ناطق بایں معنی صرف انسان ہی کے ساتھ خاص ہیں۔ اور ملائکہ کا علم جزئی ہے جو انکو دے دیا گیا ہے وہ مدبرک معقولات کلیہ نہیں۔ **جواب کا حاصل** یہ ہوا جو فصل ہے انسان کیلئے وہ مشترک نہیں ہے اور جو مشترک ہے وہ فصل نہیں۔ لہذا جس کا فصل اور فصل کا جس ہونا لازم نہیں آتا۔

ولا یکون لشیء واحد فصلان قریبان

دوسری تفسیر: جس کا حاصل یہ ہے کہ جب یہ ضابطہ مسلم ہے کہ فصل جس کیلئے علت ہے لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ مرتبہ واحد میں شیء واحد کیلئے دو فصل قریب نہیں ہو سکتے۔ ہاں البتہ دو یا دو سے زائد اشیاء کیلئے دو فصل قریب ہو سکتی ہیں مثلاً انسان کیلئے فصل قریب ناطق ہے فرس کیلئے صاہل ہے اور حمار کیلئے ناہق ہے۔ ایسے ہی ایک درجہ میں نہ ہوں تو شیء واحد کیلئے مختلف فصلیں ہو سکتی ہیں جیسے انسان کیلئے ناطق فصل قریب ہے اور حساس فصل بعید ہے لیکن شیء واحد کیلئے مرتبہ واحد میں فصلین قریبین نہیں ہو سکتی۔

تعلیل: اگر شیء واحد کیلئے فصلین قریبین ہوں تو لازم آئے گا معلول واحد پر علتین

مستقلین کا توارد اور اجتماع جو کہ محال اور باطل ہے بعنوان دیگر اگر آپ کہیں کہ شیء واحد کیلئے مرتبہ واحد میں دو فصلیں ہوں تو ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ ایک فصل سے شیء کا تحصیل ہوگا یا نہیں اگر ایک فصل سے شیء کا تحصیل ہو جائے تو فصل ثانی کی ضرورت نہ رہی وہ لغو اور خارج ہوگئی جو کہ باطل ہے۔ اس لئے کہ اس سے لازم آتا ہے استغناء الذات عن الذاتی حالانکہ ذات کیلئے ذاتی کا ثبوت ضروری ہوا کرتا ہے۔ اور اگر آپ کہیں کہ ایک فصل کافی نہ ہو یعنی فصل واحد کے ساتھ شیء کا تحصیل نہ ہو بلکہ دونوں فصلوں کے انضمام کے ساتھ تحصیل ہو تو پھر یہ دو فصلیں نہ رہیں ایک فصل ہوگئی اور یہی ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

ثبوت ولا یقوم الا بنوع واحد - تفریعات خمسہ میں سے تفریع ثالث

تیسری تفریع۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک فصل صرف ایک نوع کے لیے مقوم بنے گی ایک فصل دو انواع کیلئے مقوم نہیں بن سکتی۔ مثلاً ناطق یہ حیوان کے ساتھ ملکر انسان کیلئے مقوم بن گیا ہے اب یہ کسی دوسری جنس کے ساتھ ملکر مقوم نہیں بن سکتا۔

دلیل: اگر آپ کہتے ہیں کہ ایک فصل نوعین کیلئے مقوم بن سکتی ہے تو ہم ان نوعین کے بارے آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ ان نوعین کیلئے دو جنسیں ہوں گی یا ایک جنس اگر ایک ہی جنس ہے تو نوع بھی ایک ہوگی۔ اس لئے کہ جب دونوں کی جنس بھی ایک ہے اور فصل بھی ایک ہے جو کہ ذاتیات ہیں اور قاعدہ ہے کہ اختلاف الذات با اختلاف الذاتیات ہوتا ہے اور اتحاد الذات با اتحاد الذاتیات ہوتا ہے لہذا جب نوعین کیلئے جنس قریب اور فصل قریب ایک ہے تو یہ دونوں کہنا غلط ہے بلکہ ایک ہی نوع ہے اور اگر آپ کہیں کہ نوعین کیلئے دو جنسیں ہیں ہر ایک کیلئے الگ الگ جنس ہے اور فصل واحد دونوں نوعین کیلئے مقوم ہو تو جب وہ فصل واحد ان میں سے کسی ایک جنس کے ساتھ ملکر ایک نوع کیلئے مقوم ہوگا تو اس وقت دوسرا نوع متصلہ موجود نہیں ہوگا جب تک کہ اس کی جنس کے ساتھ انضمام نہ ہو تو اس صورت میں فصل پایا گیا جو کہ علت ہے دوسرے نوع کی جنس کیلئے بھی مگر وہ جنس متصل نہیں تو لازم آیا بخلاف

المعلول عن العلت جو کہ باطل ہے اور مستلزم باطل باطل ہوا کرتا ہے لہذا فصل واحد کا نوعین کیلئے مقوم ہونا باطل ہوا۔ نیز فلاسفہ کا یہ مسئلہ اصول ہے کہ الواحد لا یصدر منه الواحد کہ ایک شئی سے ایک چیز ہی بن سکتی ہے اور حاصل ہوتی ہے اگر ایک فصل دو انواع کیلئے مقوم بنے تو گویا کہ اس سے دو چیزیں حاصل ہوں یہ قاعدہ کے خلاف ہے۔

قوله ولا یقارن الا جنسا واحدا فی مرتبة واحدة۔

تفریحات خمسہ میں سے تفریح داہم کا بیان ہے اس کو تفریح ثالث کا تخریج بھی بنایا جاسکتا ہے جب فصل جن کیلئے علت ہے تو فصل قریب صرف جن واحد ہی کیلئے مقوم ہونے کی حیثیت سے مقارن ہو سکتا ہے نہ کہ دو جنسوں کیلئے جس طرح فصل واحد صرف نوع واحد کی تقویم باہمیت کر سکتا ہے اسی طرح فصل واحد جن واحد ہی کیلئے مقوم بن سکے گا اس کی دلیل بھی وہی ہے جو تفریح ثالث میں گزری ہے صرف عنوان کا فرق ہے۔

دلیل کا حاصل: یہ ہے کہ اگر فصل دو جنسوں کے مقارن تو دو نوعوں کیلئے مقوم ہوگی اور فصل کا دو نوعوں کیلئے مقوم ہونا باطل ہے جیسا کہ ابھی گزرا ہے کہ اس سے لازم آتا ہے بخلاف المعلول عن العلت: جب تالی باطل ہے تو مقوم یعنی فصل کا دو جنسوں کے مقارن ہونا بھی باطل ہوا۔

قوله فصل الجوهر جوهر۔

تفریح خامس کہ جب فصل جن کیلئے علت ہے تو جو ہر ہوگا جو ہر کا فصل میز عرض نہیں ہو سکتا۔ دلیل اول: ضابطہ یہ ہے کہ علت معلول سے ادنیٰ اور اقویٰ ہوتی ہے یا کم از کم مساوی ہوتی ہے ادنیٰ نہیں ہو سکتی اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو ہر اعلیٰ ہوتا ہے عرض ادنیٰ ہوتا ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جو ہر کی فصل عرض ہو تو لازم آئے گا علت کا معلول سے ادنیٰ ہونا جو کہ باطل ہے۔

دلیل ثانی: ضابطہ یہ ہے کہ عرض محتاج الی المکل ہوتا ہے لیکن جو ہر محتاج الی المکل نہیں ہوتا۔ اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر جو ہر کی فصل عرض ہو تو جز محتاج الی المکل ہوگی۔ اور قاعدہ ہے کہ جزء کا محتاج الی المکل ہونا مستلزم ہے کل کے محتاج الی المکل ہونے کو لہذا جو ہر جو ہر نہیں

رہے گا بلکہ عرض بن جائے گا۔ اور یہ خرابی اس لئے لازم آئی کہ تم نے جو ہر کیلئے فصل عرض مان لیا لہذا ثابت ہوا جو ہر کا فصل جو ہر ہی ہوگا۔

حلیہ ثانی: کہ ضابطہ ہمیکہ عرض غیر مستقل ہوتا ہے اور جو ہر مستقل ہوتا ہے اب اگر جو ہر کی فصل عرض کو مان لیا جائے تو جو ہر کی جزء غیر مستقل ہو جائے گی اور قاعدہ یہ ہے کہ جزء کا غیر مستقل ہونا مستلزم ہوتا ہے کل کے غیر مستقل ہونے کو تو اس سے جو ہر جو ہر نہ رہا عرض بن جائے گا یہ بھی باطل ہے ان اولہ ملاحظہ سے ثابت ہوا کہ ماصیف جو ہر یہ کیلئے عرض فصل نہیں بن سکتا۔

قولہ خلافاً للاشراقیہ۔

اشراقیہ کا اس میں اختلاف ہے ان کا نظریہ یہ ہے کہ جو ہر کی فصل عرض بن سکتی ہے انہیں ایک مثال سے ملاحظہ اور دعو کہ لگا ہے وہ مثال یہ ہے کہ معلول مرکب میں چار علییں ہوتی ہیں (۱) علت قاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت عاقلی۔ جیسے چار پائی میں یہ سب موجود ہیں تو سریر معلول ہے اور جو ہر ہے اس کی علت صوری یہ عرض ہے جو کہ فصل اور علت ہے تو معلوم ہوا کہ جو ہر کا فصل عرض ہو سکتا ہے۔

جواب اول: ہم مرکب حقیقی کی بات کر رہے ہیں اور آپ نے مرکب منائی کی مثال پیش کی ہے۔ اگر آپ کے پاس مثال ہے تو مرکب حقیقی کی مثال پیش کریں جس میں جو ہر کی علت عرض ہو۔ **جواب ثانی:** سریر تو ان قطعات شبیہ کا نام ہے اور یہ صیغہ اور صورت اس کو عارض ہے مگر اس میں داخل نہیں۔ لہذا اس کو فصل کہنا ہی باطل ہے اس لئے کہ فصل الہی تو شئی میں داخل ہوا کرتی ہے اور اس کا جزء اور میتر ہوتی ہے۔

قولہ وہنا شک من وجہین۔

صاحب مسلم اپنے اسلوب کے مطابق فصل کے ملحقات متعلقات سے فارغ ہونے کے بعد فصل کے بارے میں شک نقل کر رہے ہیں۔ شک اول شیخ ابو علی سینا نے اپنی کتاب شفاء کے فن ماصیات میں ذکر کیا ہے اور شک ثانی خود ماتن نے پیش کیا ہے۔ و هو ان کل فصل معنای المعانی فاما اعم المعمولات او تحتہ والاول باطل فهو منفصل عن المشارکات

شک اول : کو نقل کیا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ آپ نے فصل کے متعلق جتنی مباحث ذکر کی ہیں۔ یہ سب باطل ہیں اور بے فائدہ اور لغو ہیں۔ اس لئے کہ فصل تو سرے سے موجود ہی نہیں کیونکہ اگر اس کو موجود مانا جائے تو تسلسل مستحیل لازم آتا ہے۔ تسلسل کی تقریر یہ ہے کہ فصل معانی میں سے ایک معنی ہے جس میں تین احتمال ہیں۔ (۱) یہ فصل مقولات عشرہ سے عام ہو (۲) انکے مساوی ہو (۳) ان سے خاص ہو کر انکے تحت داخل ہو۔ پہلے دو احتمال تو بدائع باطل ہیں پہلا احتمال اس لئے باطل ہے کہ مقولات عشرہ سب سے زیادہ اعم ہیں اور فصل سب سے زیادہ اخص ہوتی ہے اسی وجہ سے تو مشارکات سے فصل تمیز دیتی ہے تو تمیز کیلئے اخص ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب فصل متمیز اخص ہوگی تو اس کا اعم ہونا صراحتہ باطل ہے اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ ابھی ہم ثابت کر چکے ہیں کہ مقولات عشرہ سب سے زیادہ اعم ہے اور فصل سب سے زیادہ اخص ہے تو اخص کا اعم کے مساوی ہونا بدائع باطل ہے کیونکہ یہ احتمال کا بطلان بدیہی تھا صاحب سلم نے اس دوسرے احتمال کو بیان نہیں کیا۔ تیسرا احتمال کہ فصل مقولات عشرہ سے خاص ہو کر انکے تحت داخل ہو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ جب فصل مقولات عشرہ سے خاص ہو کر ان کے تحت داخل ہوگی تو مقولات عشرہ اس کیلئے جنس بنے گی جیسا کہ مقولات اپنے تحت کیلئے جنس ہوا کرتے ہیں اور قاعدہ مسلمہ ہے کہ کل مائے جنس فہو فصل تو اس فصل کیلئے اور فصل کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس فصل کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ مقولات عشرہ سے اعم ہے یا مساوی ہے یا اخص ہے۔ پہلے دو احتمال تو بدائع باطل ہیں تیسرا احتمال میں اس فصل کیلئے اور فصل کا ہونا ضروری ہے اب ہم اس فصل کے بارے میں دریافت کرینگے حلقہ جو تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل محال اور باطل ہے اور ضابطہ ہے کہ مستلزم محال ہو وہ محال ہوتا ہے کرتا ہے لہذا فصل کا موجود ہونا بھی محال اور باطل ہے۔

محلہ و حلقہ لانسلم انتضال کلی العام مقولہ مائے

سوال مذکور کا جواب : ہم شق ثالث اختیار کر لیتے ہیں۔ کہ فصل اخص المقولات ہو کر اس کے

تحت داخل ہیں لیکن اس سے تسلسل قطعاً لازم نہیں آتا اس لئے کہ ہم یہ بات قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ مقولات اس کیلئے جنس ہوں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ مقولات اس کے لئے عرض عام ہیں اور جب مقولات عرض عام ہوئے تو اس کے مشارکات کا تمیز دینے کے لئے خاصہ ہی کافی ہے فصل کی ضرورت تب ہوتی جب مقولات جنس ہوتے تو اس فصل کیلئے اور فصل کی ضرورت ہوتی اور اس فصل کیلئے اور فصل کی ضرورت ہوتی۔ آپ کا سوال تب وارد ہوتا کہ جب یہ مقولات اس فصل سے اعم کر ہو کر اسکی جزء ذاتی ہو اور مقوم ہو حالانکہ یہ مقولہ اس فصل سے اعم تو ہے لیکن ذاتی اور مقوم نہیں نیز ہر مشترک کیلئے متمیز کو منحصر کرنا فصل کے اندر بھی درست نہیں اس لئے کہ خاصہ سے بھی امتیاز حاصل ہو جاتا ہے اور آپ نے یہ قاعدہ پیش کیا ہے کہ مقولات عشر اپنے ماتحت کیلئے اجناس ہوتی ہیں ہم اس قاعدہ کو مطلق تسلیم نہیں کرتے بلکہ یہ مقید ہے یہ اس وقت ہے جب کہ ماتحت ماحیت مرکبہ ہو اگر ماحیت بسیط ہو تو کل عرض عام ہو سکتا ہے لیکن ذاتی نہیں اور یہاں پر بھی فصل بسیط ہے جسکا کوئی جزء اعم نہیں لہذا مقولہ اس کیلئے عرض عام ہو گا نہ کہ جنس۔

تیسرا سوال: انسان ماسنخ لی

صاحب سلم اپنا ایک سوال نقل کر کے حلہ سے اس اپنے سوال کا جواب دیں گے جس کے درمیان چند اور سوالات کا بھی جواب دیں گے۔

سوال: فصل کے بارہ میں تفریحات خمسہ ماقبل میں گزر چکی ہیں اور یہ سوال دوسری تفریح کے متعلق ہے جو تفریح یہ تہی شیء واحد کے لیے فصلین قریبین نہیں ہو سکتی۔ سوال کے سمجھنے سے پہلے بطور تمہید کے ایک مقدمہ جاننا ضروری ہے۔

مقدمہ کہ کلی جو بھی ہو جس طرح اس کا اطلاق افراد پر علی سبیل الانفراد ہوتا ہے یعنی ہر ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح علی سبیل الاجتماع یعنی افراد کثیرہ کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ عام ازیں کہ افراد شخصہ ہوں۔ یا افراد نوعیہ ہوں اول کی مثال انسان کا صدق۔ جس طرح اکیلا زید پر اور اکیلے عمرو وغیرہ پر ہوتا ہے اسی طرح زید۔ عمرو۔ بکو کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ دوسرے کی

مثال کہ جس طرح حیوان کا صدق افرادِ نوعیہ میں سے تھا انسان پر تھا فرس ہوتا ہے اسی طرح انسان اور فرس کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے۔ اس تمہیدی مقدمہ کے بعد اب

سوال کسی تقریب یہ ہے کہ ہم سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے کہ شئی واحد کے لیے فصلیں قریبیں نہیں ہو سکتی۔ بلکہ ہم ثابت کرتے ہیں کہ شئی واحد کے لیے فصلیں قریبیں ہو سکتی ہے۔ مثلاً حیوان کا صدق انسان فرس کے مجموعہ پر ہے اور کہا جاتا ہے الانسان والفرس حیوان اب یہ انسان اور فرس کا مجموعہ ایک ایسی ماہیت ہے جس کو معاہدہ الاشتراك سے تمیز دینے کے لیے تھا فاطق کا فصل ہونا اور تھا صاھل کا فصل ہونا کافی نہیں بلکہ فاطق اور صاھل ہر دونوں کی مجموعہ کا ہونا ضروری ہے۔ تو لازم آیا ایک ماہیت کے لیے دو فصلیں قریبیں کا ہونا۔

نتیجہ لا ینقال یلزم صدق علت والصورۃ وهو محال

صاحب سلم اس اپنے اشکال کے مقدمہ پر وارد ہونے والے سوال کو نقل کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔ یہ ہے کہ ہم اس تمہیدی مقدمہ کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے اس لیے کہ اگر اس مقدمہ کو تسلیم کیا جائے یعنی کلی کا صدق جس طرح اپنے افراد میں سے تھا تھا ایک ایک فرد پر ہوتا ہے اسی طرح کلی کا اپنے افراد کے مجموعہ پر بھی ہوتا ہے اس کے تسلیم کرنے سے استحالة لازم آتا ہے یعنی شئی واحد کا علت ہونا اور معلول ہونا جو کہ محال ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ مثال کے طور پر علت ایک کلی ہے اس کے افراد میں سے (۱) علتِ صورتیہ بھی ہے

(۲) علتِ مادیہ ہے (۳) علتِ فاعلیہ ہے (۴) علتِ غائیہ ہے۔ اب اس تمہیدی مقدمہ سے علت کا صدق جس طرح فقط علتِ مادیہ پر اور علتِ صورتیہ پر اور تھا علتِ فاعلیہ پر اور تھا علتِ غائیہ پر ہوتا ہے اسی طرح علت کا صدق ان چاروں کے مجموعہ پر بھی ہوگا۔ حالانکہ علتِ صورتیہ اور علتِ مادیہ کا مجموعہ معلول بھی ہے لہذا علتِ صورتیہ اور علتِ مادیہ کا مجموعہ علت بھی ہوا اور معلول بھی یہی ہے شئی واحد کا علت اور معلول ہونا۔ جب اے صاحب سلم آپ کے سوال کا مقدمہ باطل ہوا اور اشکال بھی باطل ہوا۔

جواب: صاحب سلم نے لان الاستحالة سے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم علی الاطلاق

اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شئی واحد کا علت اور معلول ہونا محال ہے بلکہ محال اس وقت ہوتا ہے جب کہ شئی واحد ایک ہی اعتبار سے علت بھی ہو اور ایک ہی اعتبار سے معلول بھی ہو لیکن شئی واحد باعتبارین مختلفین ہو تو یہ کوئی محال نہیں اب ہم یہ کہتے ہیں کہ علت مادیہ اور علت صوریہ میں دو درجے ہیں۔ (۱) وحدت اور اجمال کا (۲) کثرت اور تفصیل کا۔ جب علت صوریہ اور مادیہ کا درجہ اجمال میں لحاظ کیا جائے تو یہ معلول ہے اور جب کثرت اور تفصیل کا لحاظ کیا جائے تو یہ علت ہے تو علت کا ہونا کثرت کے اعتبار سے ہے اور معلول کا ہونا وحدت کے اعتبار سے ہے لہذا شئی واحد کا باعتبار واحد علت اور معلول ہونا لازم نہیں آیا بلکہ باعتبارین مختلفین ہے۔

ثبوت وکثرة الجهات المعلوماتية لا تستلزم كثرة المعلوماتية حقيقة

صاحب سلم اسی عبارت میں گزشتہ جواب کے اور شبہ کو دفع کرنا چاہتے ہیں۔

سوال: سوال مقدریہ ہے کہ اس جواب مذکور سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ معلول واحد کے لیے علل کثیرہ ہو سکتی ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے اس لیے کہ علتوں میں کثرت کا ہونا یہ مستلزم ہوا کرتا ہے معلول میں کثرت ہونے کو۔

جواب: ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ کثرت علل سے کثرت معلول ہونا لازم آئے ہاں کثرت علل سے کثرت جہات معلول لازم آتا ہے کہ علت کی کثرت سے معلول کی جہات کثیرہ ہو مثلاً معلول مرکب ہے اس کی علل چار ہے ان کی کثرت سے معلول میں کثرت نہیں ہوگی ہاں البتہ جہات معلول میں کثرت ہوگی ایک جہت کے اعتبار سے ایک علت کا معلول ہو اور دوسری جہت کے اعتبار سے دوسری علت کا معلول ہو اور تیسری کے اعتبار سے تیسری کا معلول ہو یعنی بنانے والے کی جہت کی اعتبار سے علت فاعلی کا اور غایت کی جہت کے اعتبار سے علت غائی اور مادہ کی جہت کے اعتبار سے علت مادی اور صورت کی جہت کے اعتبار سے علت صوری۔

سوال: جب جہات معلول میں کثرت ہوگی تو نفس معلول میں بھی کثرت ہوگی کیونکہ جہات معلول میں کثرت کا ہونا مستلزم ہے نفس معلول میں کثرت ہونے کو۔

جواب: جہات معلول میں کثرت کا ہونا قطعاً نفس معلول میں کثرت ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ جہات معلول میں کثرت کا ہونا اور چیز ہے اور نفس معلول میں کثرت کا ہونا اور چیز ہے۔

موت لایق بال مجموعہ شریک الباری ممنوع

صاحب سلم اشکال ثانی کی تقریر ثانی کی تمہیدی مقدمہ پر وارد ہونے والے اشکال ثانی کو نقل کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: کہ اگر اس تمہیدی مقدمہ کو تسلیم کر لیا جائے تو انقلاب حقائق لازم آتا ہے کہ ایک متعین شئی کا ممکن ہونا لازم آتا ہے مثلاً شریک الباری ایک کلی فرضی ہے جس کے افراد خارج سے تحقق موجود نہیں مگر عقل میں فرض کیا جاسکتا ہے اب آپ کے اس تمہیدی مقدمہ کو تسلیم کر لیا جائے تو شریک الباری کا صدق جس طرح اپنے افراد مفروضہ میں سے تہاتہا ہر فرد پر ہوتا ہے اسی طرح اپنے افراد مفروضہ کے مجموعہ پر بھی ہوگا جس سے یہ قضیہ یقینی طور پر صادق آئے گا۔ مجموعہ شریک الباری شریک اس قضیہ کو ہم صغریٰ بنا لیتے ہیں جس کے ساتھ مسلمہ کبریٰ کو ملا کریں کہا جاتا ہے مجموعہ شریک الباری شریک الباری وکل شریک الباری ممنوع نتیجہ یہ ہوگا مجموعہ شریک الباری ممنوع اور یہ کہا جائے گا شریک الباری مرکب وکل مرکب ممکن نتیجہ یہ ہوگا شریک الباری ممکن اس سے لازم آیا مجموعہ شریک الباری کا متعین اور ممکن ہونا یہ انقلاب انقلاب حقائق ہے جو محال ہے اور مستلزم محال محال ہوا کرتا ہے لہذا آپ کا مقدمہ محال اور غلط ہوا جب مقدمہ غلط ہوا تو اعتراض بھی باقی نہ رہا۔

موت لان امکان کل مرکب ممنوع

جواب: ہم آپ کا کبریٰ تسلیم نہیں کرتے ہیں کل مرکب ممکن بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) مرکب حقیقی (۲) مرکب فرضی۔ اور آپ نے جو یہ قاعدہ بیان کیا کہ کل مرکب ممکن۔ یہ مرکب حقیقی کے بارے میں ہے نہ کہ فرضی کے بارے میں۔ اور بعض شریک الباری مرکب میں مرکب سے مراد مرکب فرضی ہے اور جب صغریٰ میں مرکب اور ہے اور کبریٰ میں

مرکب اور ہے تو جب حد واسطہ میں تکرار نہ ہوا تو نتیجہ مطلوبہ حاصل نہ ہوا بلکہ نتیجہ غلط ہو گیا اور ہمارے مقدمہ تمہیدی کا محال ہونا لازم نہ آیا۔

نتیجہ الاثری انه يستلزم المحال بالذات فلا يكون ممكنا

صاحب سلم تاہید پیش کر رہے ہیں کہ مجموع شریک باری کا امکان وجود فرضی کے اعتبار سے ہے نہ کہ اس کا امکان وجود واقعی نفس الامری کے اعتبار سے۔ اس لیے کہ اگر امکان نفس الامری ہوتا تو اس کے وقوع کو فرض کر لیا جائے تو محال بالذات لازم نہ آئے۔ حالانکہ یہ محال بالذات کو مستلزم ہے۔ کہ یہ تعدد وجہ کو مستلزم ہے۔ جس سے باری تعالیٰ میں توحید کا باقی نہ رہنا لازم آتا ہے۔

نتیجہ فقہاء صاحب سلم نے سوال و جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سوال: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ امکان نفس الامری وہ ہوتا ہے جس کے وقوع کو تسلیم کر لینے سے محال بالذات لازم نہ آئے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ محال بالذات کو مستلزم ہو کر پھر بھی امکان نفس الامری ہو سکتا ہے۔ مثلاً عقل عشرہ۔ فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ نے عقل اول کو پیدا کیا تو ذات باری تعالیٰ علت ہے اور عقل اول معلول ہے۔ پھر عقل اول نے عقل ثانی کو پیدا کیا پھر عقل ثانی نے عقل ثالث کو پیدا کیا اسی طرح عقل ثالث نے عقل رابع کو پیدا کیا پھر رابع نے خامس کو پھر خامس نے الی آخرہ عاشر تک۔ اب یہی عقل عاشر تمام دنیا کے کام چلا رہی ہے اور یہی کار ساز ہے تو باری تعالیٰ علت تامہ ہیں اور عقل اول اس کے معلول ہے اور یہ ضابطہ مسلم ہے کہ علت تامہ کے معلول کا عدم مستلزم ہوا کرتا ہے علت تامہ کے عدم کو۔ لہذا عقل اول کا عدم یہ مستلزم ہوگا علت تامہ باری تعالیٰ کے عدم کو۔ حالانکہ باری تعالیٰ کا عدم محال ہے۔ تو عقل اول محال بالذات کو مستلزم ہوتے ہوئے ممکن بامکان واقعی نفس الامری ہے بالکل ایسے ہی ہم کہتے ہیں کہ مجموع شریک الباری کے امکان کا وقوع وجود نفس الامری میں فرض کرنا محال بالذات کو مستلزم ہے اس لیے کوئی اشکال نہیں ہوگا۔

جواب: عقل اول میں دو اعتبار ہے (۱) عقل اول من حیث ہو۔ موقوف نظر کرتے ہوئے اس

بات سے کہ یہ کس کا معلول ہے اور اس کی علت کیا ہے۔

(۲) عقل اول اس حیثیت سے کہ یہ معلول ہے اور باری تعالیٰ اس کے لیے علت تامہ ہے۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے اعتبار سے عقل اول کا عدم یہ محال بالذات کو مستلزم نہیں اس لیے کہ اس کے اندر یہ اعتبار نہیں کیا گیا کہ یہ معلول ہے اور کون اس کی علت ہے اور دوسرے اعتبار سے عقل اول اگرچہ محال بالذات کو مستلزم تو ہے لیکن اس اعتبار سے کہ یہ امکان واقعی نفس الامری نہیں بلکہ امتناع للغير ہے جس سے واضح ہوا کہ مجموع ہولیک الباری کا امکان فرض ہے نہ کہ نفس الامری۔ تو جواب کا حاصل یہ ہوا کہ جس اعتبار سے عقل اول کا عدم امکان واقعی نفس الامری ہے اس اعتبار سے محال بالذات کو مستلزم نہیں اور جس اعتبار سے محال بالذات کو مستلزم ہے اس اعتبار سے امکان واقعی نفس الامری نہیں بلکہ امتناع للغير ہے۔

قرنہ و حله ان وجودائین مستلزم مجموع و ذلک واحد

مصنفؒ نے جو اشکال ثانی خود پیش کیا تھا اس کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: کہ ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ انسان اور فرس کے بارے میں کہ یہ ایک شئی

ہیں یا جدا جدا چیزیں ہیں اگر آپ یہ کہیں کہ یہ دو الگ الگ چیزیں ہیں تو فاضل اور صاقل بھی دو الگ الگ چیزیں ہیں تو دو چیزوں کے لیے دو فصل ہوئے نہ کہ ایک شئی کے لیے اور اگر آپ یہ کہیں کہ انسان اور فرس دونوں ایک شئی ہیں کہ ان کا مجموعہ حیوان ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دو چیزیں فاضل اور صاقل بھی شئی واحد ہیں اس لیے کہ دو چیزوں کا وجود یہ مستلزم ہوتا ہے شئی ثالث کے وجود کو اور شئی ثالث ان دونوں کا مجموعہ ہے اور مجموعہ من حیث المجموعہ امر واحد ہوتا ہے۔ لہذا اے معترض صاحب جس طرح تمہارے نزدیک انسان اور فرس کا مجموعہ امر واحد ہے اسی طرح ہمارے نزدیک فاضل اور صاقل دونوں کا مجموعہ امر واحد ہے تو امر واحد کے لیے ایک ہی فصل ہوئی نہ کہ دو فصل قریب۔

تبرک لا یقال علی هذا یلزم امور غیر متناہیہ

صاحب سلم جواب مذکور پر اشکال کو نقل کر رہے ہیں۔

سوال: بی آپ کا جواب مذکورہ غلط ہے اس لیے کہ اس سے تسلسل لازم آتا ہے اور تسلسل محال ہے اور مستلزم محال ہو وہ بھی محال ہوا کرتا ہے باقی رہی یہ بات کہ بیان ملازمہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر دو چیزوں کا وجود شئی ثالث کو مستلزم ہو اور شئی ثالث ان دونوں کا مجموعہ ہے تو یہ شئی رابع مستلزم ہوگی شئی خاص کو یہ سلسلہ چلا ہی رہ جائے گا جس میں امور غیر متناہیہ کا تحقق لازم آتا ہے اور یہی تسلسل ہے جو کہ محال ہے۔

قولہ لاتاقول الرابع امرا اعتباری منقطع یا منقطع

جواب: مولانا! تسلسل تو امور واقعیہ میں محال ہوتا ہے امور اعتباریہ میں نہیں اور یہاں امور غیر متناہیہ کا تحقق امور اعتباریہ میں لازم آ رہا ہے اس لیے کہ ثلاثہ کے اوپر رابعہ اور خامسہ یہ امور اعتباری ہیں اور امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہوتا کیونکہ جب لاحظہ کا لحاظ منقطع ہو جائے تو امرا اعتباری بھی منقطع ہو جاتا ہے۔

قولہ فانهم

اس جواب مذکورہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امور اعتباریہ میں تو تسلسل بالکل ہی نہیں پایا جاتا۔ اور مابعد میں ایک قضیہ آ رہا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں ہے۔ یعنی امور اعتباریہ میں تسلسل پایا جاسکتا ہے تو اس میں تو تاقض لازم آتا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ یہاں کوئی تاقض نہیں اس لیے کہ مابعد عبارت میں قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ اپنے صدق میں وجود موضوع کا تقاضا نہیں کرتا۔

بحث کلی رابع خاصہ

قولہ الرابع الخاصة وهو حقیقیہ واحدۃ نوعیہ

کلیات خمسہ کا بیان ہو رہا ہے جن میں سے کلیات ثلاثہ ذاتیہ کا بیان مکمل ہو چکا ہے اب معصفت کلی رابع خاصہ کو بیان کر رہے ہیں۔

خاصہ کی تعریف: خاصہ ایسی کئی کو کہا جاتا ہے جو اپنی افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایسے افراد پر محمول ہو جو افراد حقیقت واحدہ کے تحت مندرج ہوں جیسے ضاحک انسان کے لیے خاصہ ہے اور ماہی حیوان کے لیے۔

فوائد قیود: خاصہ کی تعریف میں لفظ کلی مقدر ہے جو بمنزلہ جنس کے ہے اور الخارج یہ فصل اول ہے جس سے جنس اور نوع اور فصل تینوں خارج ہو گئی کیونکہ وہ اپنی افراد کی حقیقت سے خارج نہیں ہوتی اور المقول علی تحت حقیقہ واحدہ یہ قید ثانی ہے جس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے مرض عام خارج ہو گیا کیونکہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جو مختلف حقائق کے تحت مندرج ہوتی ہے۔

سوال: ہو ضمیر مذکر ہے اس کا مرجع مونث ہے حالانکہ راجع مرجع میں مطابقت کا ہونا ضروری ہے یہاں کیوں نہیں۔

جواب: یہ بتاویل کلی ہے۔

نوعیہ اور جنسیہ

اگر ان کو مجرد پڑھا جائے تو یہ تعریف میں داخل ہوں گی۔ اور حقیقت ان کے لیے صفت ہوگی جس سے تعریف حاصل یہ ہو جائے گا کہ خاصہ ایسی کئی کو کہا جاتا ہے جو اپنی افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر ایسے افراد پر محمول ہو جو افراد حقیقہ واحدہ نوعیہ کے تحت مندرج ہوں یا حقیقت واحدہ جنسیہ کے تحت مندرج ہوں اور اگر اس عبارت میں جنسیہ اور نوعیہ کو مرفوع پڑھا جائے تو یہ خبر ہوں گی مبتدا محذوف ہسی کی۔ اس ترکیب سے یہ عبارت خاصہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوگی بلکہ اس عبارت میں خاصہ کی تقسیم کا بیان ہوگا کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ نوعیہ اور (۲) خاصہ جنسیہ ہر ایک کی تعریف۔

خاصہ نوعیہ: خاصہ نوعیہ ایسے کئی خارجی کو کہا جاتا ہے جو ایک حقیقت نوعیہ کے افراد پر محمول ہو۔
خاصہ جنسیہ: خاصہ جنسیہ ایسے کئی خارجی کو کہا جاتا ہے جو ایک حقیقت جنسیہ کے افراد پر محمول ہو۔

شاملہ ان صفت الافراد والافغیر شاملہ

خاصہ کی دوسری تقسیم کا بیان کہ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) خاصہ شاملہ (۲) خاصہ غیر شاملہ

وجہ حصر یہ ہے کہ خاصہ دو حال سے خالی نہیں یا تو خاصہ ذوالخاصہ کے تمام افراد کو شامل ہو گیا بعض افراد کو شامل ہو گا تمام افراد کو شامل ہو تو یہ خاصہ شاملہ ہے جیسے ضحک بالقوہ انسان کے لیے خاصہ شاملہ ہے اور اسی طرح ماشئی بالقوہ انسان کے لیے اور اگر خاصہ ذوالخاصہ کے افراد کو شامل نہ ہو تو یہ خاصہ غیر شاملہ ہے جیسے ضاحک بالفعل انسان کے لیے خاصہ غیر شاملہ ہے

بحث کلی خامس عرض عام

قوله والخامس العرض العام على حقائق مختلفة

مصنف تعلیمات خمسہ میں سے آخری کلی عرض عام کی تعریف کر رہے ہیں عرض عام ایسی کلی کو کہا جاتا ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو کر مختلف حقائق کے افراد پر محمول ہو جس طرح ماشئی یہ انسان اور فرس اور بقر اور حمار وغیرہ مختلف حقائق پر صادق آتی ہے اور ان کی حقیقت سے خارج ہے۔

قوله وكل منهما ان امتنع بسرعة او بطء والا

صاحب سلم خاصہ اور عرض عام میں ہر ایک کی تقسیم بیان کر رہے ہیں۔ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارقہ اسی طرح عرض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عرض لازم اور دوسری عرض مفارق۔

وجہ حصر : یہ ہے کہ خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کلی عرضی ہے اور کلی عرضی دو حال سے خالی نہیں۔ کہ کلی عرضی کا اپنے معروض سے انفکاک ممکن ہو گا یا ممکن ہو گا اگر کلی عرضی کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن ہو تو یہ خاصہ لازم ہے اور عرض لازم ہے اور اگر انفکاک ممکن ہو تو یہ خاصہ مفارقہ ہے اور عرض مفارقہ ہے۔ ہر ایک کی تعریف۔

خاصہ لازم : ایسے خاصہ کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے ذوالخاصہ سے انفکاک ممکن جیسے ضاحک بالقوہ اور كاتب بالقوہ انسان کے لیے خاصہ لازم ہے۔

خاصہ مفارقہ : ایسے خاصہ کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے ذوالخاصہ جدا ہونا ممکن ہو جیسے كاتب

بالفعل ہونا اور ضاحک بالفعل ہونا انسان کے لیے خاصہ مفارقہ ہے۔

عرض عام لازم: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا انفکاک اپنے معروض ممکن ممتنع ہو جیسے ماشئی بالقوة انسان کے لیے عرض عام لازم ہے۔

عرض عام مفارق: ایسے عرض عام کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معروض سے انفکاک ممتنع ہو جیسے ماشئی بالفعل انسان کے لیے۔

بیضی بصریہ

صاحب سلم عرض مفارقی کی تقسیم بیان کر رہے ہیں عرض مفارقی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) سریع الزوال (۲) بطی الزوال (۳) دائم الثبوت ممکن الزوال

سریع الزوال: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا جلدی سے ہو۔

بطی الزوال: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا جلدی سے نہ ہو بلکہ کچھ دیر لگے جیسے جوانی۔ جس کے زائل ہونے میں کچھ دیر لگ جاتی ہے۔

دائم الثبوت ممکن الزوال: ایسے عرض کو کہا جاتا ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا ممکن تو ہو لیکن کبھی ہوا نہ ہو۔ جیسے حرکت فلکیہ کا اپنے معروض سے جدا ہونا اگرچہ ممکن ہے لیکن کبھی جدا نہیں ہوا۔ جس طرح باری تعالیٰ کا فرمان ہے کل فی فلك یسبحون۔

بیضی ثانیہ اما ان یمتنع الثانی معنویا ثانیہ

اس عبارت میں صاحب سلم عرض لازم کی تقسیم کر رہے ہیں کہ عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الماہیت (۲) لازم الوجود

وجہ حصر: یہ ہے کہ ماہیت کا اپنے معروض سے انفکاک کا ممتنع ہونا مطلقا ہو گا یا نہیں اگر مطلقا ہو گا تو لازم الماہیت ہے جیسے زوجیت برائے ارجل اس میں علت خود اربعہ کی ذات ہے۔ اگر مطلقا نہ ہو تو لازم الوجود ہے جیسے احراق کا لازم ہونا ناس کے لیے۔ پھر لازم الوجود کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الوجود خارجی (۲) لازم الوجود ذہنی۔

وجہ حصر: لازم کا اپنے طرزم سے انفکاک کا ممتنع ہونا وجود خارجی کے اعتبار سے ہو گا یا وجود

وہی کی اعتبار سے۔ اگر وجود خارجی کے اعتبار سے ہو تو لازم الوجود خارجی ہے جیسے احراق کا لازم ہونا سار کے لیے۔ اور اگر اعتبار وجود وہی کے ہو تو لازم الوجود وہی۔ جیسے کلی کا لازم ہونا انسان کے لیے اور جزئی کا لازم ہونا انسان کے لیے۔ پھر لازم الماہیت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم الماہیت بحسب العلت (۲) لازم الماہیت بحسب الضرورہ۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ لازم الماہیت کا اپنے معروض سے انفکاک کا متنع ہونا علت کے اعتبار سے ہو گا یا نہیں اگر علت کے اعتبار سے ہو تو لازم الماہیت بحسب العلت ہے جیسے زوجیت لازم ہے اربعہ کے لیے۔ اور اگر بحسب علت نہ ہو تو لازم الماہیت بحسب الضرورہ ہے جیسے وجود کا لزوم باری تعالیٰ کے لیے بتا رہے مذہب شکلیین۔

باب والذوام لا یخلو عن لزوم

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافی میں ماہو المختار کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس بات میں اختلاف ہوا ہے کہ ہئتی دائم الثبوت عرض مفارق کے اقسام میں سے ہے یا عرض لازم کے اقسام میں سے۔ جمہور کے نزدیک ہئتی دائم الثبوت عرض مفارق کے اقسام میں سے ہے جب کہ صاحب سلم کا نظریہ یہ ہے کہ ہئتی دائم الثبوت عرض لازم کی اقسام میں سے ہے اور عرض لازم بحسب الماہیت کی قبیل سے ہے باقی رہی یہ بات کہ عرض لازم بحسب الماہیت کی قبیل سے کیسے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہئتی دائم الثبوت امر ممکن ہے۔ اور ہر ممکن کے لیے وجود واجب کا ہونا ضروری ہوتا ہے لہذا ہئتی دائم الثبوت کا ہونا ضروری ہوا اور عدم محال ہوا اور علت کے عدم کا محال ہونا مستلزم ہوتا ہے معلول کے عدم کے محال ہونے کو جب علت کے عدم محال ہوا تو معلول کا عدم بھی محال ہوا لہذا ہئتی دائم الثبوت بحسب الماہیت ہوئی باقی رہا یہ سوال کہ ماقبل میں تو ہئتی دائم الثبوت کو عرض مفارق کی اقسام میں شمار کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماقبل میں جمہور کے مذہب کا بیان تھا یہاں سے ماہو المختار عند المصنف کو بیان کرتا ہے۔

باب هل لمطلق الوجود دخل ضروری فی لوازم الماہیت

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافیہ میں اپنا موقف بیان کرنا چاہتے ہیں اور فیصلہ دینا چاہتے ہیں تو مسئلہ اختلافیہ یہ ہے کہ لوازم الماہیت کے ثبوت للماہیت میں ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری ہے یا نہیں۔ اس میں دو مذہب ہیں۔ (۱) حقدین کا مذہب (۲) متاخرین کا مذہب۔
متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ لوازم الماہیت کے ثبوت للماہیت میں ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری نہیں ہے۔

متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ ماہیت کے وجود کی مداخلت ضروری ہے۔

ثبوت الحق لا

صاحب سلم حقدین کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ حق بات یہی ہے کہ لوازم الماہیت کے ثبوت للماہیت کے لیے وجود ماہیت کا کوئی دخل نہیں ہے۔

ثبوت فان الضرورة لا تعطل

سے متاخرین کی دلیل کو رد کر کے حقدین کے مذہب کی حقانیت کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔
متاخرین کی دلیل: یہ تھی کہ لوازم الماہیت کا ثبوت للماہیت یہ معلل بالعلف ہے اور علت خود ماہیت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علت کا بحسب الوجود مقدم ہونا ضروری ہے۔ لوازم الماہیت کا ثبوت تب ہوگا جب کہ ماہیت کا وجود مقدم ہو لہذا ماہیت کے وجود کو دخل ہوا۔

دلیل کا جواب: صاحب سلم نے اس کو رد کر دیا کہ ہم اس بات کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے کہ لوازم ماہیت کا ثبوت للماہیت معلل بالعلف ہے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ لوازم ماہیت کا ثبوت للماہیت میں ماہیت کا وجود ضروری ہے اور ضابطہ ہے کہ جو چیز ضروری الثبوت ہو وہ معلل بالعلف نہیں ہو سکتی۔ لہذا جس وقت وجود ماہیت لوازم کے ثبوت ماہیت کے لیے علت نہ ہوئی تو وجود ماہیت کا وجود بحسب العلف مقدم نہ ہوا اور جب تقدم ضروری نہ ہوا تو وجود ماہیت کو ثبوت ماہیت میں کوئی دخل نہ ہوا۔

ثبوت کا وجود الواجب تعالیٰ

مثال کے ذریعے وضاحت بیان کرنا مقصود ہے کہ جس طرح وجود کا لزوم واجب تعالیٰ کو جس

میں لزوم الماہیت ضروری الثبوت للماہیت ہونے کی وجہ سے علت کی طرف محتاج نہیں۔
باقی رہی یہ بات کہ متکلمین کی مذہب کی تخصیص کیوں کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مثال کے
انطباق اس وقت ہو سکتا ہے جس وقت متکلمین کے مذہب کو لیا جائے۔ کیوں کہ حکماء کے مذہب
کے مطابق تو وجود اور واجب میں عینیت ہے نہ کہ لازم اور لزوم کا تعلق۔ اور متکلمین کے
مذہب کے مطابق لازم ملزوم کا تعلق ہے۔

مقدمین کی دلیل : کہ دنیا میں لازم کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) لازم مقدم ہو اور ملزوم موخر
ہو۔ جیسے امکان۔ یہ ممکن کو لازم ہے اور اس مقدم ہوتا ہے۔

(۲) لازم اور ملزوم دونوں اکٹھے اور مساوی ہوں۔ کسی ایک کو دوسرے پر تقدم حاصل نہ ہو جیسے زید
اور اس کا شخص۔ یہ دونوں اکٹھے موجود ہوتے ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر تقدم حاصل نہیں۔

(۳) لازم موخر ہو اور ملزوم مقدم ہو جیسے اربعہ لازم اس کو زوجیت پر تقدم حاصل ہے جہاں اربعہ
پہلے موجود ہوگا اس کی زوجیت لازم ہوگی۔ اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے تو پہلی دو قسمیں باقی
نہیں رہیں خصوصاً اول کہ اس میں تو لازم مقدم ہوتا ہے وہاں ملزوم کا وجود نہیں ہوتا تو اگر ملزوم کا
وجود پہلے ہی ضروری ہوتا تو یہ قسم تحقق نہ ہوتی اسی طرح قسم ثانی میں۔ کہ وہاں دونوں بیک وقت
موجود ہوتے ہیں تو اگر لازم وجود ماہیت یعنی وجود ملزوم ضروری ہو تو یہ صورت بھی تحقق نہیں
ہو سکتی کیونکہ اس میں تو ملزوم مقدم نہیں بلکہ دونوں اکٹھے آتے ہیں اور یہ دونوں قسمیں نفس الامر
میں موجود ہیں تو معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول لازم ماہیت میں وجود ماہیت ضروری ہے غلط ہے
البتہ قسم ثالث میں ایسا ہو سکتا ہے۔

مقدمین کی دوسری دلیل : کہ لازم ماہیت کی تین قسمیں ہیں اولاد و قسمیں ہیں پھر
قسم اول کی دو قسمیں ہیں کل تین قسمیں بن جاتی ہیں۔

وجہ حصر : یہ ہے کہ عرض لازم ماہیت سے منفک نہیں ہوگا کسی علت کی وجہ سے یا بداحتی
او ضرورتاً اگر کسی علت کی وجہ سے منفک نہ ہو تو اس کی پھر دو قسمیں ہیں (۱) ذات ملزوم خود علت ہو

(۲) علت کوئی خارجی ہو۔ اول کی مثال جیسے اربعہ یہ طرہ ہے اور زوجیت انقسام بہ تساویتین یہ علت ہے اور ثانی کی مثال ضاحک بالقوہ اس کی علت خارجی ہے۔ اور وہ تعجب ہے۔ قسم ثالث کہ انفکاک بداعضہ اور ضرورت نہ ہو اس کی مثال جیسے امکان یہ موجودات کو لازم ہے بداعتنا اس لیے کہ اگر بداعتنا نہ مانے تو دور لازم آتا ہے۔ اس تقسیم کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر آپ کی بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ لازم ماہیت کے لیے وجود ماہیت ضروری ہے۔ تو لازم ماہیت کی تیسری قسم لازم ضروری ہے۔ کہ لازم کا طرہ کو بداعضہ اور ضرورت بدول کسی علت کے تو اس سے یہ قسم ثالث باقی نہیں رہے گا اور یہ تقسیم غلط ہو جائے گی حالانکہ یہ تقسیم بھی درست ہے اور یہ قسم بھی موجود ہے جس سے معلوم ہوا کہ آپ کا یہ قول بالکل غلط ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ تیسری قسم باقی کیوں نہیں رہے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مقسم لازم الماہیت میں وجود کا ہونا ضروری ہے تو وجود اس کے لیے علت بنے گی اور اس کے اقسام میں اس علت کا ہونا ضروری ہوگا۔ تو لازم ضروری اس کے اقسام سے خارج ہو جائے گا کیونکہ اس میں لازم کا لزوم طرہ کو بداعضہ بدوں علت کے ہوتا ہے۔ اس کی مثال کہ وجود واجب الوجود کو لازم ہے ضرورت متکلمین کے نزدیک۔ اب متکلمین کے مذہب کے مطابق متاخرین سے ہم پوچھتے ہیں کہ اگر آپ کی بات تسلیم کر لی جائے کہ اس وجود کے لیے وجود ضروری ہے تو ہم آپ سے یہ دریافت کرتے ہیں کہ یہ وجود اس وجود کا مغایر ہوگا یا عین۔ اگر آپ کہتے ہیں اس کا عین ہوگا تو اس سے توقف الشئ علی نفسہ لازم آتا ہے کہ وجود موقوف ہو وجود پر۔ اور یہ دور ہے کہ جو کہ باطل ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ وجود اس وجود کے مغایر ہے۔ تو اس وجود کے لیے اور وجود ضروری ہوگا۔ اب اس وجود کے بارے میں ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ یہ عین ہوگا یا مغایر۔ اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے اور اگر مغایر ہو تو اس کے لیے اور وجود کی ضرورت ہوگی۔ بہر حال آگے چلتے ہیں تو تسلسل لازم آتا ہے اور عود کرتے ہیں تو دور لازم آتا ہے۔ اور حالانکہ یہ دونوں باطل ہے لہذا آپ کا یہ قول مستلزم باطل اور محال ہو اور معلوم ماہو مستلزم للباطل فہو باطل لہذا آپ کا یہ قول باطل ہوا۔

تیسرا باب: وايضا اللازم امامين بهما الجزم بالزوم

معصوف لازم کی تقسیم ثانی کو بیان کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ لازم چار قسمیں۔ (۱) لازم بالمعنی الاخص (۲) لازم بین بمعنی لاعم (۳) لازم غیر بین بمعنی لاجس (۴) لازم غیر بین بمعنی لاعم۔ ہر ایک کی تعریف

لازم بین بالمعنی الاخص کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود ہو جائے۔ یعنی لازم کے لیے جداگانہ تصور کرنے کی ضرورت نہ پڑے جیسے اعمیٰ کی تعریف ہے۔ عدم البصر عما من شانہ ان یکون بصیرا اس کو بصر لازم ہے اور اعمیٰ لزوم کی تصور سے لازم یعنی بصر کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔

لازم بین بالمعنی الاعم کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لازم اور لزوم دونوں کے تصور سے لزوم کا یقین حاصل ہو جائے۔ یعنی لازم کے لیے علیحدہ اور دوسری دلیل کی ضرورت نہ پڑے جیسے زوجیت لازم ہے اربعہ کے لیے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاخص کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ جس میں لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہ ہو جس کی پھر تین قسمیں ہیں۔

(۱) لازم اور لزوم دونوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں آئے جیسے اربعہ اور زوجیت۔
(۲) لازم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ لازم اور لزوم کا تصور کریں تو سمجھ میں آئے گا جیسے انسان اور کتاب بالقوة اس میں انسان لزوم ہے اور کتاب بالقوة لازم ہے اور ان میں لزوم کا تصور کریں تو لزوم سمجھ میں آجائے گا۔

(۳) لازم اور لزوم اور لزوم ان تینوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ کسی دلیل خارجی سے لزوم سمجھ میں آئے جیسے حدوث اور عالم۔ اس میں حدوث لازم ہے اور عالم لزوم ہے۔ یہاں پر لازم لزوم اور لزوم کے تصور کرنے کے بعد دلیل خارجی العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث سے لزوم معلوم ہوتا ہے۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم کی تعریف: ایسے لازم کو کہا جاتا ہے کہ لازم اور لزوم

دونوں کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے اس کی دو قسمیں ہیں اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (۱) لازم اور طرہ لزوم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں آ جائے جیسے کتابت بالقوة انسان کے لیے۔ (۲) لازم اور طرہ لزوم اور لزوم کے تصور سے لزوم سمجھ میں نہ آئے بلکہ کسی دلیل خارجی کی ضرورت ہو جیسے حدوث اور عالم۔

معنی و هو الاعم من الاول

نسبتوں کا بیان کر رہے ہیں کہ لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم بین بالمعنی الاعم کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے جس میں لازم بین بالمعنی الاخص یہ اخص مطلق ہے اور لازم بین بالمعنی الاعم یہ اعم مطلق ہے۔ اس لیے کہ جہاں فقط لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل ہو جائے گا تو وہاں لازم اور طرہ لزوم کے تصور سے لزوم کا تصور بطریق اولیٰ ہو جائے گا۔ اور جہاں لازم اور طرہ لزوم کے تصور سے لزوم کا جزم ہو تو وہاں فقط لزوم کے تصور سے لازم کا تصور حاصل نہیں ہوگا اور چونکہ لازم بین بالمعنی الاخص اخص مطلق ہے اسی وجہ سے اس کو اخص مطلق کہا جاتا ہے اور لازم بین بالمعنی الاعم اعم مطلق ہے اس لیے اس کو لازم بین بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔ اور لازم غیر بین بالمعنی الاخص اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان بھی نسبت عموم خصوص مطلق کی ہے لیکن بالعکس اس لیے کہ یہ ضابطہ ہے کہ جب یقین کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے بالعکس۔

یعنی یہاں بمعنی الاخص عام مطلق ہے اور بالمعنی الاعم خاص مطلق ہے۔ تو اس وجہ سے تو یقین میں ایسا ہوتا ہے کہ اول کی نقیض نقیض ہی ہے غیر بین بالمعنی الاخص کی تین قسمیں ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ یہ عام ہے اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم کی دو قسمیں ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ خاص مطلق ہے۔

معنی و کل منهما

صاحب سلم ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں جس میں بعض حضرات پر رد کرنا چاہتے ہیں۔ کہ اس میں اختلاف ہے کہ لازم کے یہ اقسام جو واقع ہوتی ہیں ان کے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے یا نہیں۔ بعض نے کہا کہ دلیل کی ضرورت ہے۔ معصنف نے فرمایا کہ انکا وہ بدیہی ہے ان کے دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

سوال: وہمنا شک وھوان لزوم..... فی تسلسل اللزومات

صاحب سلم ایک شک کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔

سوال: اور یہ شک لازم کے موجود ہونے پر ہے۔ ماقبل میں صاحب سلم نے کہا کہ لازم بداحتا موجود ہے۔ حالانکہ ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ لازم یا تو سرے سے ہی موجود ہی نہیں۔ یا پھر تسلسل لازم آتا ہے۔ یہ ہمارا دعویٰ ہے کہ کوئی شی کسی شی کو لازم نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ جب ایک شی دوسری شی کو لازم ہو تو ان میں ایک لازم ہوگا۔ دوسرا لزوم۔ اور لازم لزوم کے درمیان لزوم کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ لزوم طرفین یعنی لازم اور لزوم کے مغایر ہوگا کیونکہ یہ نسبت ہے اور نسبت طرفین کے مغایر ہوا کرتی ہے۔ اب ہم آپ سے اس لزوم کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ لزوم لازم ہے یا نہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ لزوم لازم نہیں تو پھر ملازمہ نہ رہا۔ اگر آپ کہیں کہ لزوم لازم و لزوم کو لازم ہے تو اس لازم کے لیے پھر اور لزوم چاہیے۔ پھر اس لزوم کے بارے میں ہم کلام کرتے ہیں کہ یہ لزوم لازم ہے یا نہیں۔ اگر نہیں ہے تو ملازمہ ختم اور اگر لازم ہے تو پھر لزوم آخر کی ضرورت پڑے گی۔ ہلہم جہا یہ سلسلہ چلتا رہے گا۔ اور تسلسل آئے گا۔ جو کہ محال اور باطل ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے مستلزم محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا لازم کا وجود نہ رہا۔ تو تقاسیم بھی باطل ہوئیں۔

سوال: وھلہ ان اللزوم ھلہ المعانی بانقطاع الاعتبار

صاحب سلم اس شک کا جواب دے رہے ہیں۔

جواب: ہم شق اول کو لیتے ہیں کہ لزوم طرفین کو لازم ہے۔ باقی رہا یہ سوال تسلسل کا اس کا جواب یہ ہے کہ لزوم معانی میں سے ایک معنی ہے اور امور اعتباریہ میں سے ایک اعتبار اور انتزاعی چیز ہے۔ جس کا تحقق صرف ذهن میں ہوتا ہے جو مغیر کے اعتبار اور لاحظہ کے لحاظ کے تابع ہوا کرتا ہے۔ تو جب اعتبار بالذہن منقطع ہو جائے گا تو تسلسل بھی منقطع ہو جائے گا۔

سوال: نعم منشاہ ومن باہ

صاحب سلم حل مذکور پر سوال نقل کر کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اگر لزوم ایک اعتباری چیز ہے اور معتبر کے اعتبار لاحقہ کے لحاظ کے تابع ہیں تو اگر معتبر نے اعتبار کر لیا تو ہوگا اگر نہ اعتبار کریں تو نہیں ہوگا تو پھر اگر معتبر نے امتناع انفکاک کے اعتبار کیا۔ تو لزوم ہوگا اور اگر امکان انفکاک عن الملزوم کا اعتبار کر لیا تو پھر لزوم نہیں ہوگا۔ حالانکہ لزوم میں امتناع انفکاک ضروری ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہوا کہ جب لزوم معانی اعتباریہ میں سے ہے تو پھر لزوم کو نفس الامری کہنا صحیح نہ ہوا۔ حالانکہ یہ نفس الامری ہے اسی وجہ سے اس پر نفس الامری والے احکام جاری کیے جاتے ہیں اور یوں کہا جاتا ہے لزوم لازم۔

جواب: لزوم اگرچہ اپنے ذات کے اعتبار سے امور اعتباریہ انتزاعیہ میں سے ہے لیکن چونکہ اس منشاء انتزاع کو نفس الامری میں اور خارج میں موجود ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ امور انتزاعیہ کے نفس الامری ہونے کا مناط اور مدار منشاء انتزاع پر ہوتا ہے۔

وقولهم التسلسل فیہا لیسن بمحال صادق لعدم الموضوع

صاحب سلم سوال کو جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اے صاحب سلم آپ کا ماقبل والی کلام فافہم سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تسلسل امور اعتباریہ میں محال ہے یعنی بالکل تحقق نہیں ہو سکتا اور مناطہ اس کلام التسلسل فی الامور الاعتباریہ لیست بمحال سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ امور اعتباریہ میں تسلسل محال نہیں۔ بلکہ تحقق ہو سکتا ہے تو اس سے کلام سابق اور کلام لاحق میں تناقض ہوا۔

جواب: رفع تعارض یہ ہے۔ کہ مناطہ کا قول التسلسل فی الامور الاعتباریہ لیست بمحال۔ یہ تفسیر سالبہ کلیہ ہے اور تفسیر سالبہ کی صدق کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

خاتمہ مفہوم الکلیہ یسمى یسمى کلیاً عقلیاً

یہ عبارت کلی کی مباحث کا تہم ہے جس میں مقصود مصنف کلی کے متعلقات کو بیان کرنا ہے جس میں کلی کی تقسیم ثانی کا بیان ہے۔ کہ کلی کی تین قسمیں ہیں۔

(۱) کلی منطقی (۲) کلی طبی (۳) کلی عقلی۔ کلی کا جو مفہوم اور مطلب اور جو تعریف ہوتی ہے اس کو کلی

منطقی کہتے ہیں۔ مثلاً کلی کی تعریف ان جواز العقل تکبرہ علی سبیل الاجتماع بحسب الافراد۔ کہ عقل جس کے تکثر کو جائز قرار دے یہ کلی کی تعریف ہے اس کو کلی منطقی کہتے ہیں۔ اور کلی کے مصداق اور معروض کو کلی طبعی کہتے ہیں مثلاً انسان ایک کلی ہے۔ اس کے مفہوم کا جو مصداق ہے وہ کلی طبعی ہے اور کلی کے مفہوم اور مصداق کے مجموع کلی عقلی کہتے ہیں۔

وجہ تسمیہ: کلی منطقی کو کلی منطقی اس لیے کہتے ہیں کہ مناطقا اسی سے بحث کرتے ہیں کہ منطقی آدمی عام طور پر مفہوم ہی سے بحث کرتا ہے۔ اور کلی طبعی کو طبعی اس لیے کہا جاتا ہے۔ کہ کلی کا مصداق اس کلی کے لیے ماہیت اور طبعیت ہوتی ہے۔ یا یوں کہیے کہ طبعی منسوب ہے طبعیت کے طرف اور طبعیت بمعنی حقیقت کے ہیں۔ اور چونکہ کلی طبعی کے مفہوم کا مصداق بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے اسی وجہ سے اس کو کلی طبعی کہا جاتا ہے اور یہ وجہ تسمیہ بھی بیان کی جاتی ہے کہ یہ طبعی منسوب ہے طبعیت کی طرف اور طبعیت بمعنی موجود فی الخارج اور چونکہ کلی طبعی بھی بعض مناطقا کے نزدیک موجود فی الخارج ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو طبعی کہا جاتا ہے اور کلی عقلی کو عقلی اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ موجود فی العقل ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت کی ایک جزء مفہوم ہے اور مفہوم فقط عقل میں پایا جاتا ہے۔ لہذا جب جزء عقل میں پائی جاتی ہے تو کل بھی عقل میں پائی جائے گی۔ اس وجہ تسمیہ پر سوال ہوگا۔

سوال: کہ یہی وجہ تسمیہ تو کلی منطقی میں پائی جاتی ہے۔ کہ کلی منطقی مفہوم کا نام ہے اور مفہوم عقل میں پایا جاتا ہے تو اس کو بھی کلی عقلی کہنا چاہیے تھا۔

جواب: کسی چیز کی وجہ تسمیہ کا پایا جانا یہ تسمیہ کے پائے جانے کو لازم نہیں۔ جس طرح فسادورہ کہا جاتا ہے جس چیز میں کوئی چیز قرار پکڑے اور جو ف میں بھی اشہاد کا قرار ہوا کرتا ہے تو اس کو بھی قادورہ کہنا چاہیے۔

کلی طبعی کی مثال حیوان ہے اور کلی عقلی کی مثال الحیوان الکلی ہے البتہ کلی منطقی کی کوئی مثال نہیں ہے۔ اس لیے کہ مفہوم کی کوئی مثال نہیں ہوا کرتی ہے۔

تین۔ وکذالکلیات الخمس منها منطقی وطبعی وعقلی

اس عبارت سے صاحب سلم کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تقسیم کو بیان کرتا ہے کہ کلیات خمسہ میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں ہیں پہلی کیل جنس آئی جنس کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) جنس طبعی (۲) منطقی (۳) عقلی۔ جنس کے مفہوم کو جنس منطقی کہا جاتا ہے۔ اور کلسی مقول علی کثیرین مخلفین بالحفاظ فی جواب ماہو اور جنس کے مفہوم کے مصداق کو جنس طبعی کہا جاتا ہے اور مفہوم اور مصداق دونوں کے مجموعے کو جنس عقلی کہا جاتا ہے جیسے الحيوان الجنس اسی طرح ماہیت کی بھی تین قسمیں ہیں۔ فصل کی بھی تین قسمیں ہیں اور عرض عام اور خاصہ کی بھی تین قسمیں ہیں۔

تین۔ ثم الطبعی له اعتبارات شئی ویسمی مطلقہ

صاحب سلم اس عبارت کلی طبعی کی تقسیم کو بیان کر رہے ہیں کہ کلی طبعی کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ماہیت مجردہ (۲) ماہیت مخلوطہ (۳) ماہیت مطلقہ۔

وجہ حصر: یہ ہے کہ کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجہ میں سے ہوگی یا بشرط شئی کے درجے میں یا بشرط لا شئی کے درجے میں ہوگی۔ اگر کلی طبعی بشرط لا شئی کی درجہ میں ہو تو یہ ماہیت مجردہ ہے۔ مجردہ اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں افتران بالعوارض سے تجرد ہوا کرتا ہے۔ (۲) اگر کلی طبعی بشرط شئی کے درجے میں ہو تو اس کو ماہیت مخلوطہ کہا جاتا ہے۔ مخلوط اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں خلط بالعوارض ہوتا ہے۔ یعنی افتران بالعوارض کا ہونا ملحوظ ہے (۳) اگر کلی طبعی لا بشرط شئی کے درجے میں ہو یعنی نہ تو افتران بالعوارض المشخصہ کا ہونا ملحوظ ہو اور نہ ہی نہ ہونا ملحوظ ہو تو یہ ماہیت مطلقہ ہے۔ مطلقہ عوارض کے اطلاق کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔

سوال: ماقبل میں آپ نے ماہیت کے بارے میں کہا تھا۔ اگر وہ بشرط شئی کے درجہ میں ہو تو وہ نوع ہے اور اگر بشرط لا شئی کے درجہ میں ہو تو وہ مادہ ہے اور اگر لا بشرط شئی کے درجہ میں ہو تو وہ جنس ہے ماقبل میں تقسیم اور اقسام اور تھے اور یہاں پر اور۔

جواب: وہاں شئی سے مراد عوارض محصلہ یعنی فصول تھے جب کہ شئی سے مراد یہاں پر عوارض

مشخص ہے ایسی وجہ سے فرق ہوا کہ وہاں اقسام اور تھے اور یہاں اور۔

سوال: وہی من حیث ہی لمیست ارتفاع النقیضان

صاحب سلم مابیت مطلقہ کے ایک حکم کو بیان کر رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے کہ مابیت مطلقہ کا ایک حکم یہ ہے کہ یہ نہ معدوم ہوتی ہے اور نہ موجود ہوتی ہے۔ اور اس کے ساتھ ساتھ یہ دوسرے عوارض کے ساتھ بھی متصف نہیں ہو سکتی۔ اس پر سوال ہوگا۔

سوال: جب مابیت مطلقہ نہ موجود ہوتی ہے اور نہ معدوم ہوتی ہے تو اس صورت میں ارتفاع النقیضین لازم آئے گا۔ حالانکہ ارتفاع النقیضین محال ہے۔

جواب: اور قاعدہ ہے مستلزم محال۔ محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہ قسم مابیت مطلقہ بھی محال ہوئی۔

جواب: ارتفاع النقیضین دو قسم پر ہے۔ (۱) ارتفاع النقیضین فی المرتبہ اس میں ارتفاع

النقیضین بحسب الواقعہ فی نفس الامر یہ محال ہے۔ لیکن ارتفاع النقیضین بحسب

المرتبہ محال نہیں ہے۔ کیونکہ ارتفاع النقیضین بحسب المرتبہ تقررات کے مرتبہ میں ہوتا

ہے اور تقررات کے مرتبہ میں ارتفاع النقیضین کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وجود اور عدم اس

مرتبہ میں اسی کلی طبعی کی نہ جزء ہے اور نہ ہی میں۔ لہذا یہاں پر ھیتا ارتفاع النقیضین کا تحقق

ہی نہیں بلکہ یہاں پر ارتفاع عنیت وجود و عدم اور ارتفاع جزئیت وجود اور عدم کا تحقق ہے۔

سوال: مصنف کے قول میں تدافع ہے اس لیے کہ مصنف نے جنس کے بحث میں کہا ہے کہ کلی

طبعی کے اعتبارات ثلاثہ کے ساتھ مادہ اور نوع اور جنس ہوتی ہے اور یہاں پر کہا کہ کلی طبعی

اعتبارات ثلاثہ کے ساتھ مجردہ اور مخلوطہ اور مطلقہ ہوتی ہے۔

جواب: مصنف کے کلام جنس کے بحث میں امور داخلہ کے اعتبار سے قسمی اور یہاں پر یہ تقسیم

امور خارجیہ کے اعتبار سے ہے۔ لہذا تدافع اور تعارض نہیں۔

سوال: والطبعی اعم باعتبار من الی نفسه والی غیرہ

یہ عبارت سوال مقدمہ کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے کلی طبعی کی جو یہ تقسیم کی ہے۔ یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ ہے جو کہ ناجائز اور باطل ہے۔ اس لیے کہ کلی طبعی جو مقسم ہے اس کے اور اقسام تلاش میں سے جو ماہیت مطلقہ کے درمیان اتحاد ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ اتحاد کیسے پایا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کلی طبعی جو مقسم ہے اس کے بارے میں ہم آپ سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ مقیدہ ہے بالقید ہے یا مطلق ہے۔ مقیدہ بالقید نہ ہونا تو واضح ہے۔ اس لیے کہ اس کی اقسام میں سے ماہیت مجردہ اور ماہیت مطلقہ مقیدہ نہیں۔ پھر مقسم کیسے کسی قید کے ساتھ مقید ہو سکتا ہے۔ لہذا الاحوال آپ کہیں گے یہ کل طبعی مقیدہ بالقید نہیں۔ مطلق ہے تو مقسم بھی مطلق ہوا۔ اور اقسام میں سے ایک قسم ماہیت مطلقہ اسی اتحاد کی وجہ سے یہ تقسیم الشئی الی نفسہ والی غیرہ کی خرابی لازم آ رہی ہے۔

جواب: کلی طبعی جو مقسم ہے وہ عام ہے اس لیے کہ اس میں کسی قسم کی قید معتبر نہیں حتیٰ کہ اطلاق کی قید بھی معتبر نہیں اور مالک مطلق جو قسم ہے یہ خاص اس لیے کہ اس میں اطلاق کی قید معتبر ہے۔ لہذا جب مقسم ہوا اور قسم خاص ہوئی تو تغایر پایا گیا نہ کہ اتحاد۔

سوال: جب ماہیت مطلقہ میں اطلاق والی قید کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو پھر یہ ماہیت مطلقہ اور ماہیت مخلوط میں فرق باقی نہ رہا۔

جواب: فرق اب بھی باقی ہے اس لیے کہ ماہیت مطلقہ کی عنوان میں اطلاق کی قید ملحوظ ہے لیکن معنوں اور مسمیٰ میں اطلاق کی قید معتبر نہیں ہے جب کہ ماہیت مخلوط کے عنوان میں بھی اطلاق کی قید ملحوظ اور معتبر ہے اور معنوں اور مسمیٰ میں بھی اطلاق کی قید معتبر ہے۔

صاحب سلم کلی کی تقسیم ثانی کے اقسام تلاش کے بارے میں ایک حکم بیان کر رہے ہیں۔ جو کہ موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے اعتبار سے ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی منطقی کا مصداق موجود فی الخارج نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ کلی منطقی معقولات ثانیہ میں سے ہے۔ اور معقولات ثانیہ ذہن میں موجود ہوتے ہیں۔ خارج میں نہیں۔ جیسے الانسان کلی۔ کہ کلی کا وجود ذہن میں تو ہے لیکن خارج میں نہیں ہے۔

اسی طرح کلی عقلی بھی موجود فی الخارج نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ یہ کلی منطقی اور کلی طبعی یعنی عارض اور معروض کا مجموعہ ہوتی ہے۔ تو کلی عقلی کا ایک جزء کلی منطقی ہوا۔ جو کہ موجود فی الخارج نہیں ہوتی۔ جب ایک جزء خارج میں منشی ہوا تو کل بھی منشی ہوگا۔ اس لیے کہ جزء کا انشاء مستلزم ہوتا ہے کل کے انشاء کو۔

بقی الطبعی مختلف فیہ عین وجود الافراد

باقی کلی کا تیسرا قسم کلی طبعی اس کے موجود فی الخارج ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اختلاف ہے اس میں ایک جماعت کا نظریہ یہ ہے۔ یہ موجود ہے۔ دوسرے فریق کا نظریہ یہ ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔ پھر فریق اول جو کلی طبعی کے موجود ہونے کا قائل ہے۔ پھر ان میں دو جماعتیں ہیں ایک جماعت کہتی ہے کہ کلی طبعی موجود ہو کر اپنے افراد کا عین ہے۔ فریق ثانی کے نزدیک یہ موجود تو ہے لیکن اپنے افراد کا عین نہیں۔ پھر فریق اول جو عینیت کا قائل ہے ان میں دو جماعتیں ہیں۔ ایک جماعت کہتی ہے کہ یہ محسوسات میں سے ہے اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ یہ غیر محسوسات میں سے ہے۔

محققین کا مذہب: یہ ہے کہ کلی طبعی موجود ہے اور اپنے افراد کا عین ہے اور محسوسات میں سے ہے اور یہی مذہب رائج ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ محققین کے نزدیک اس نظریے میں دو دعویٰ بن جاتے ہیں پہلا دعویٰ کلی طبعی موجود ہے۔ دوسرا دعویٰ یہ اپنے افراد کی عین ہے۔ تیسرا دعویٰ یہ محسوسات میں سے ہے۔

دعویٰ اول کی دلیل: کہ اگر کلی طبعی موجود نہ ہو تو اس کے افراد کا عدم لازم آئے گا۔ اس لیے کہ فرد کے حقیقت ماہیت طبعیہ مع هذا الشخص ہوتی ہے۔ اس میں ماہیت طبعیہ افراد کی حقیقت کا جزء ہوتی۔ اگر ماہیت طبعیہ موجود نہ ہو تو افراد کی جزء کا انشاء لازم آئے گا۔ اور قاعدہ ہے انشاء جزء مستلزم ہوتا ہے انشاء کل کو۔ حالانکہ کلی طبعی کے افراد یقیناً خارج میں موجود ہیں۔

دعویٰ ثانیہ کی دلیل: کہ ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین ہے اس لیے کہ جب کلی

موجود ہوگی تو شخص ہوگی اس لیے کہ ہر موجود شخص ہوتا ہے اب اس کلی طبعی کاتھنات کے ساتھ انعام ہوگا۔ جس میں ماہیت طبعیہ منضم الیہ ہوگی اور تشخص منضم ہوگا۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ منضم الیہ کا وجود پہلا ہوتا ہے منضم کے وجود سے وہ تشخص جب منظم ہوگا۔ تو اس کے لیے اس سے پہلے منضم الیہ بھی ہوگا۔ منظم اور منضم الیہ مل کر ایک وجود تیار ہوگا۔ اب ہم اس وجود کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ یہ وجود اس ماہیت طبعیہ کے وجود کا عین ہے یا مغاڑ اگر آپ کہتے ہیں کہ یہ عین ہے تو توقف الشی علی نفسه لازم آئے گا کہ وجود وجود پر موقوف ہوا جو کہ دور اور محال ہے اور اگر آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ وجود اب وجود کے مغاڑ ہے تو اس کے لیے تشخص کی ضرورت ہوگی اور یہ منضم ہے اس کے لیے منضم الیہ کی ضرورت ہوگی تو منضم اور منضم الیہ سے وجود تیار ہوگا اس وجود کے بارے میں کلام ہوگی کہ یہ وجود اس وجود کا عین ہے یا مغاڑ اگر عین ہے تو دور لازم آتا ہے اور اگر غیر ہے تو پھر اس وجود کے لیے تشخص کی ضرورت ہوتی ہے منظم الیہ کی تو اس سے تشنات اور وجودات کا سلسلہ ایک متناہیہ شروع ہو جائے گا جس سے تسلسل لازم آئے گا۔ چونکہ دور اور تسلسل محال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ معلوم محال ہوا کرتا ہے لہذا ماہیت طبعیہ کا اپنے وجود کی مغاڑ ہونا بھی محال ہوا۔ تو ثابت ہو گیا ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین بھی ہے۔

من فالوجود واحد بالذات والموجود من حیث الوحدة

تیسرے دعویٰ کی دلیل سے قبل ایک سوال مقدر کا جواب۔

سوال: آپ نے کہا ماہیت طبعیہ اپنے افراد کا عین ہے ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ افراد کا وجود

اور ماہیت طبعیہ کا وجود الگ الگ ہے یا دونوں کا وجود ایک ہی ہے۔ ہر دونوں شقیں باطل ہیں اگرچہ پہلی شق اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود الگ الگ ہوگی پھر کلی طبعی کا اپنے افراد پر حمل نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ حمل کے لیے اتحاد فی الوجود ضروری ہوتا ہے۔ جب کہ وجود الگ الگ ہونے کی صورت میں اتحاد فی الوجود نہیں رہتا۔ بلکہ تغاڑ فی الوجود ہو جاتا ہے۔ حالانکہ ان کا آپس میں تعلق نہیں۔ لہذا شق اول باطل ہوا اور شق ثانی بھی باطل ہے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے اس لیے

کہ اگر دونوں کا وجود ایک ہو اس کے تین احتمال ہیں۔ (۱) وجود افراد کا صفت ہو۔ (۲) وجود ماہیت کی صفت ہو۔ (۳) وجود ہر دونوں احتمال کی صفت ہو۔ اور یہ تینوں احتمال باطل ہیں۔ اول اس لیے کہ جب وجود افراد کی صفت ہو۔ افراد تو موجود ہوں گے لیکن ماہیت طبعیہ کا انتفاء لازم آئے گا۔ اور دوسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود ماہیت کے صفت ہونے میں صرف ماہیت طبعیہ موجود ہوگی افراد کا انتفاء لازم آئے گا۔ اور تیسرا احتمال اس لیے باطل ہے کہ اگر وجود ہر دونوں کے صفت ہو تو وجود ایک عرض ہے اور عرض کا دو محلوں کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ قیام العرض بمحلین باطل ہے۔

جواب: ہم شق ثانی کے احتمال ثالث کو لیتے ہیں کہ وجود ہر دونوں کے صفت ہے۔ باقی رہا

آپ کا یہ سوال کہ قیام العرض بمحلین لازم آتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیام العرض فی محل واحد لازم آتا ہے بمحلین لازم نہیں آتا ہے۔ اس لیے کہ افراد اور ماہیت طبعیہ اگرچہ ذہنا تو دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ لیکن خارج میں یہ شئی واحد ہیں ان میں وحدت ہے۔ اور وجود کا ان کو عارض ہونا اسی وحدت کے اعتبار سے ہے۔ لہذا یہ قیام العرض بمحل واحد ہے۔ نہ کہ قیام العرض بمحلین۔

ترجمہ: ومن ذهب منهم الى عدمية التعین

ما قبل میں دو دعوے جمع دلیل کے گزر چکے ہیں۔ یہاں پر دعویٰ ثالث کی دلیل کا بیان ہے۔ اس سے قبل ایک ضابطہ جان لینا ضروری ہے۔

ترجمہ: ماہیت طبعیہ اور تشخص میں سے نہ دونوں محسوس ہیں اور نہ دونوں غیر محسوس بلکہ ان میں سے ایک محسوس ہے اور دوسرا غیر محسوس۔ کیونکہ اگر دونوں محسوس ہوں تو پھر دونوں کا وجود ہوگا۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اور اگر دونوں غیر محسوس ہوں تو کسی ایک کا بھی وجود نہ ہوگا۔ لاحالہ یقیناً ان میں سے ایک محسوس ہوگا اور دوسرا غیر محسوس۔ اور جب ان میں سے تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت ہو جائے گا تو ماہیت طبعیہ کا خود بخود محسوس ہونا ثابت ہو جائے گا۔ دلیل میں تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت کرنا ہے۔

دلیل : تشخص اور ماہیت کے تعلق میں عقلاً پانچ احتمال ہیں۔ جن میں سے چار احتمال باطل ہیں اور پانچواں احتمال صحیح ہے۔ اور یہی ہمارا مدعی اور مطلوب ہے۔

احتمال اول تشخص ماہیت طبعیہ کا عین ہو۔ دوسرا احتمال۔ تشخص ماہیت طبعیہ کا جزء ہو۔ تیسرا احتمال۔ کہ مابین ہو۔ چوتھا احتمال۔ امر منقسم ہو۔ پانچواں احتمال۔ امر متعز ہو۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ تشخص افراد میں مابہ الامتیاز ہوتا ہے۔ اس کے ذریعے افراد میں امتیاز پیدا ہوتا ہے کہ یہ فلاں شخص ہے۔ یہ فلاں شخص ہے۔ اور ماہیت طبعیہ مابہ الاشتراک ہے۔ جو کہ تمام افراد میں موجود ہوتی ہے۔ اب اگر تشخص ماہیت طبعیہ کا عین ہو تو مابہ الامتیاز کا مابہ الاشتراک ہونا لازم آئے گا۔ جس سے افراد میں امتیاز باقی نہیں رہے گا۔ اور مابہ الامتیاز کا مابہ الاشتراک ہو جانا باطل ہے لہذا پہلا احتمال بھی باطل ہوا۔ دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے۔ کہ تشخص ماہیت طبعیہ جزء ہونا ماہیت طبعیہ کل مابہ الاشتراک ہے اور تشخص جو جزء ہے مابہ الامتیاز ہے تو جہاں کل ہوتا ہے وہاں جزء بھی ہوتی ہے۔ تو اس سے بھی مابہ الامتیاز کا مابہ الاشتراک ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ باطل ہے۔ تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشخص ماہیت طبعیہ کے مابین ہو تو اس بتائیں کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا۔ اس لیے کہ حمل کے لیے اتحاد فی الوجود ضروری ہوتا ہے۔ حالانکہ ماہیت طبعیہ کا تشخص پر حمل ہوتا ہے۔ چوتھے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر تشخص امر منقسم ہو تو اس سے دور اور تسلسل لازم آئے گا۔ اس لیے کہ ہر منقسم کے لیے منقسم الیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب منقسم اور منقسم الیہ ایک وجود بن جائیں گے تو پھر اس وجود کو تشخص کی ضرورت ہوگی۔ کیونکہ ہر موجود مشخص ہوتا ہے۔ اب تشخص کے بارے میں کلام ہوگی کہ یہ عین ہے یا مابین ہے۔ اگر عین ہے تو دور لازم آئے گا۔ اور اگر غیر ہے تو ہلم جزا لازم آئے گا۔ کما مر اور چونکہ دور تسلسل باطل ہے اور مستزم باطل ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہ احتمال بھی باطل ہوا۔ پانچواں احتمال کہ تشخص امر متعز ہو۔ یہ صحیح ہے اور چونکہ تشخص امر انتزاعی اور امر اعتباری ہے۔ اور ہر امر انتزاعی اور امر اعتباری غیر محسوس ہوا کرتا ہے لہذا تشخص

بھی غیر محسوس ہوا تو جب تشخص کا غیر محسوس ہونا ثابت ہو گیا تو ماہیت طبعیہ کا خود بخود محسوس ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یہی ہمارا مدعی ثالث ہے کہ ماہیت طبعیہ محسوسات میں سے ہے۔

ثالث وذهب شرذمة قليلة من المتفلسفين الى ان الموجود

صاحب سلم اہل حق کے دعویٰ ثالث کو دلیل سے ثابت کرنے کے بعد دعویٰ اولیٰ کے متعلق ایک شرذمہ قلیلہ کے نظریہ کو نقل کر رہے ہیں وشرذمة قلیلة فلاسفہ تو نہیں ہے لیکن مختلف فلسفی بنے ہوئے ہیں ان کا نظریہ یہ ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہوتی ہے بلکہ حرف افراد اور اشخاص اور اشیاء اور قضیہ بسیطہ موجود ہیں اور تمام کلیات صرف امور انتزاعیہ ہیں عقل نے ان کا انتزاع کیا ہے افراد سے اس دعویٰ پر دلائل ثلاثہ ہیں۔

دلیل اول : اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو کلی کا جزئی ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جب ماہیت طبعیہ کو کلی شخص ہوگی ہر کلی شخص اور ہر شخص جزئی ہوتا ہے تو کلی کا جزئی ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے اور ہر مستلزم محال محال ہوا کرتا ہے۔ لہذا کلی طبعی کا موجود ہونا محال ہو گیا۔

دلیل ثانی : اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو ایک شئی کا ایک ہی وقت میں متعدد امکانہ میں مختلف مقامات میں موجود ہونا لازم آتا ہے اس لیے کہ جب ماہیت طبعیہ موجود ہوگی تو اپنے افراد کے ساتھ پائی جائے گی۔ مثلاً انسان یہ اپنے افراد میں پائی جائے گی۔ ایک فرد انسان کا زید ہے جو کوہِ انوار میں ہے اور ایک فرد پنڈی میں ہے اور ایک فرد گلگت میں ہے اور ایک فرد کراچی میں ہے۔ تو اس سے لازم آئے گا ماہیت کا ایک ہی وقت میں مختلف مقامات میں موجود ہونا جو کہ باطل ہے۔

دلیل ثالث : اگر ماہیت طبعیہ موجود ہو تو صفات متضاد کے ساتھ اتصاف لازم آئے گا۔ اس لیے کہ مثلاً انسان کے افراد میں سے زید ہے جو کہ شجاع ہے بہادر ہے۔ اور اور عمرو بزدل ہے اور خالد بخلی ہے اور بکر بخیل ہے۔ تو جب یہ صفات متضادہ افراد میں موجود ہوئیں تو افراد کے صفات ماہیت طبعیہ کی صفات ہیں اس لیے کہ یہ اپنے افراد میں پائی جاتی ہیں تو اس سے ماہیت طبعیہ کا

صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔

ثبت ولایت شعری اذا کان زید مثلاً بسیطاً من کل وجہ

سے وهو قول بالمتنافین تک۔ مصنف اس عبارت میں شرمۃ قلیلہ کے قول کی تردید کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ شرمۃ قلیلہ من الحکماء کا کلی طبعی کا موجود فی الخارج ہونے کا انکار کرنا یہ قول بالمتنافین کو مستلزم ہے اور قول بالمتنافین تو محال ہے۔ لہذا شرمۃ قلیلہ کا مذہب بھی محال اور باطل ہوا۔ باقی رہی یہ بات کہ قول بالمتنافین کس طرح مستلزم ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً زید کو من کل الوجوہ بسیط قرار دیا جائے اور زید کو من حیث موصو کا لحاظ کر لیا جائے تو جمیع مشارکات اور مقابلات حتی کہ وجود اور عدم سے بھی قطع نظر کر لی جائے تو اس زید میں بساطت ہی بساطت ہوگی۔ تو زید کا اس مرتبے میں صورت متعارفہ یعنی جنس اور فصل کا انتزاع ممکن ہی نہیں۔ کیونکہ اگر یہ کہا جائے کہ زید کا اس مرتبہ میں صورتیں متغیرین مبدئین یعنی مبداء عام جنس اور مبداء خاص فصل کا انتزاع صحیح ہے اس سے زید بسیط کا مرکب ہونا لازم آئے گا۔ جو کہ اجتماع متنافین ہے۔

ملاحظہ: صاحب سلم کی یہ تردید درست نہیں ہے اس لیے کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع کیا جاسکتا ہے۔ جس سے اس کی بساطت میں فرق نہیں آتا۔ مثلاً فلک یہ شئی بسیط ہے جس سے منطقہ اور دائروں اور اس کے قطبین کا انتزاع کیا گیا ہے یہ امور کثیرہ کا انتزاع ہوا۔ اور اسی طرح ذات باری تعالیٰ کا علم بسیط ہے جس سے جمیع علوم علم فقہ علم حدیث علم قرآن کا انتزاع کیا گیا ہے۔ یہ بھی امور کثیرہ ہیں جس سے معلوم ہوا کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع کیا جاسکتا ہے مصنف کو اصل میں یہ مغالطہ لگ گیا کہ وہ ماحود من الذات اور داخل فی الذات کے درمیان فرق نہیں کر سکے کہ شئی بسیط سے اشیاء کثیرہ ماحود اور متعز ہو سکتے ہیں لیکن اس میں داخل نہیں ہو سکتے۔ شاید مصنف ماحود من الذات اور داخل فی الذات میں فرق نہ کرنے کی وجہ سے یہ قول کر لیا ہو کہ شئی بسیط سے امور کثیرہ کا انتزاع نہیں کیا جاسکتا ہے۔

تہذیب ہذا ی المخلوطة والمطلقة

صاحب سلم ایک فائدہ بیان کر رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں جو اختلاف ہے یہ اس وقت ہے جب کہ کلی طبعی ماہیت مخلوط یا ماہیت مطلقہ کے درجہ میں ہو۔

ترجمہ واما المجرودة لم يذهب احد الى..... الا افلاطون

یہاں سے صاحب سلم کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے اور نہ ہونے کے بارے میں حکم بیان فرما رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ موجود فی الخارج کے بارے میں دو مذہب ہیں۔

پہلا مذہب : جمہور حکماء مساوائے افلاطون کے نزدیک کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الخارج نہیں ہے۔

دلیل : اگر کلی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہو کر موجود فی الخارج ہو تو عوارض شخص کے ساتھ مقترن ہوگی تو اس اقتران بالعوارض کی وجہ سے وہ ماہیت مجردہ نہیں رہے گی۔ مخلوط بن جائے گی۔ لہذا ماہیت مجردہ موجود فی الخارج نہیں ہے۔

دوسرا مذہب : افلاطون کا یہ ہے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج ہے۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ عالم کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عالم دنیا (۲) عالم مثال (۳) عالم آخرۃ۔ عالم مثال دنیا اور آخرت کے درمیان ایک عالم ہے ان کے نزدیک یہ عالم مثال میں موجود ہوتی ہے۔ وہاں پر مادہ نہیں ہوتا تو عوارض مشحومہ کے بغیر ماہیت موجود ہو سکتی ہے۔

ترجمہ وہی المثل افلاطونیہ

صاحب سلم افلاطون کے اس قول کو مثل الافلاطونیہ کہا ہے اور مثل الافلاطونیہ افلاطون کے وہ اقوال ہیں جن کے ذریعے افلاطون پر طعن و تشنیع۔ رد و تراح کی گئی ہے۔

ترجمہ هل توجد في الذهن قبل نعم..... لا هجر في التصورات

صاحب سلم ایک استفسار کو نقل کر کے جواب دے رہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ ما قبل سے

یہ بات معلوم ہوگئی کہ افلاطون کے علاوہ جمیع حکماء کے نزدیک کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الخارج نہیں ہوتی تو کیا یہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الذہن ہوتی ہے یا نہیں۔ اس میں دو قول ہیں۔

پہلا قول یہ ہے کہ یہ موجود فی الذہن بھی نہیں ہوتی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہو کر موجود فی الذہن ہو تو کلی طبعی کا اقرار ہوگا عوارض ذہنیہ کے ساتھ۔ تو یہ اقرار بالعوارض الذہنیہ کے وجہ سے ماہیت مجردہ نہیں رہے گی۔

دوسرا قول یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں موجود فی الذہن ہے۔ جن کی دلیل یہ ہے۔ لاجبر فی التصورات۔ کہ تصورات میں کوئی امتناع نہیں۔ کہ تصورات کا تعلق ہر چیز کے ساتھ ہو سکتا ہے تو ماہیت مجردہ کے ساتھ بھی ہو سکتا ہے۔ صاحب سلم نے ان کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا کہ حق بات یہ ہے کہ کلی طبعی ماہیت مجردہ کے درجہ میں ہو کر موجود فی الذہن ہوتی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ پہلے مذہب کی دلیل کا کیا جواب ہے۔

جواب: یہ ہے کہ ذہن کے اندر اس بات کی صلاحیت موجود ہے کہ وہ بغیر عوارض ذہنیہ کے اقرار کے کہ اس کا تصور کر لیں۔ یہاں پر بھی صاحب سلم کی بات صحیح نہیں۔ اور ان کا فیصلہ درست نہیں۔ اور انہیں ایک قضیہ موجبہ سے مغالطہ لگا ہے۔ کہ الماہیة المجردة وجودها فی الخارج محال۔ یہ قضیہ موجبہ ہے اور صحیح ہے اور موجبہ میں وجود موضوع کی ضرورت ہے اور خارج میں اس کا وجود نہیں۔ اب اگر ذہن میں بھی یہ موجود نہ ہو تو یہ قضیہ صحیح نہیں ہو سکتا اسی بناء پر صاحب سلم نے وجود فی الذہن کا قول کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے۔

جواب: یہاں پر دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ (۱) مصداق موضوع (۲) مفہوم موضوع۔ اور قضیہ موجبہ میں مفہوم موضوع فی الذہن ہونا کافی ہے لیکن مصداق کا موجود فی الذہن ہونا یا فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے۔ شاید صاحب سلم مصداق موضوع اور مفہوم موضوع میں فرق نہ کر سکے ہوں۔

معرف الشئ ما يحمل عليه تصويره وتحصيله وتفسيره

یہاں تک صاحب سلم نے تصورات کی تمہیدات کو بیان کیا ہے۔ اب تصورات کے مقصود کو بیان کر رہے ہیں کہ تصورات کا مقصود معرّف اور قول شارح ہے۔

معرّف اور قول شارح کی تعریف: کا حاصل یہ ہے کہ شئی کا معرّف وہ چیز ہوتی ہے جو شئی پر محمول ہوشیاء کے تصور کے فائدہ دینے کے لیے۔ عام ازیں کے تصور تحصیل کا فائدہ دے یا تصور تفسیری کا فائدہ دے۔ تصور تحصیل کا مطلب یہ ہے کہ معرّف کی صورت غیر حاصلہ کا ابتداء حاصل ہونا از سرے نو حاصل کرنا جس کا پہلے علم نہ ہو۔

اور تصور تفسیری کا مطلب یہ ہے کہ معرّف کی صورت مذہولہ کا ثانیاً استحضار ہونا جس کا علم پہلے سے ہوتا ہے۔ لیکن ذہول کی وجہ سے وضاحت کی جاتی ہے۔

فوائد قیود: اس تعریف میں لفظ ماعام ہے جو کہ جنس ہے جس میں تمام محمولات داخل ہو جاتے ہیں خواہ محمولات تصدیقیہ ہوں یا تصور یہ۔ تصویراً یہ فصل ہے جس سے محمولات تصدیقیہ خارج ہو جاتے ہیں اور لفظ تحصیل سے تعریف حقیقی داخل ہو جاتی ہے اور لفظ تفسیر اسے تعریف لفظی داخل ہو جاتی ہے۔

سوال: مصنف نے معرّف کی تعریف مشہور سے عدول کیوں کیا۔ مشہور تعریف یہ تھی ما بلزوم تصورہ تصور المعرف یعنی معرّف کے تصور سے معرّف کا تصور لازمی طور پر ہو جائے۔

جواب: یہ تعریف مشہور مانع عن دخول الغیر نہیں اس لیے کہ اس مشہور تعریف میں لازم بین بالمعنی الاخص بھی داخل ہو جاتا کیونکہ اس میں بھی ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے۔ لہذا جب وہ تعریف مشہور مانع عن دخول الغیر نہیں تھی اسی لیے مصنف نے اس سے عدول کر کے نئی تعریف کی۔ اس جواب پر سوال ہوتا ہے۔

سوال: شارح مطالع فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے۔ اس لیے کہ تعریف مشہور لازم بین بالمعنی الاخص کی تعریف میں فرق ہے۔ اس لیے کہ لازم بین بالمعنی الاخص میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور بیشک حاصل ہو جاتا ہے لیکن بغیر قصد اور ارادہ کے۔ جب کہ معرّف میں معرّف کا تصور

قصدا اور ارادہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جب دونوں میں فرق ہو تو یہ تعریف مشہور مانع عن دخول اخیر ہوئی۔ باقی رہی یہ بات کہ پھر صاحب سلم کا اس تعریف مشہور سے عدول کرنے کی کیا وجہ ہے۔ تو انہوں نے وجہ یہ بتائی ہے۔ کہ اجزاء کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجزاء خارجیہ (۲) اجزاء ذہنیہ۔ اجزاء خارجیہ کا آپس میں اور جزء کا کل پر حمل نہیں ہو سکتا۔ لیکن اجزاء ذہنیہ کا آپس میں اور جزء کا کل پر حمل ہو سکتا ہے۔ تو صاحب سلم نے اس تعریف میں لفظ ما بحمل ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ معرّف وہ اجزاء بن سکتے ہیں جو محمول ہو سکیں۔ اور چونکہ اجزاء ذہنیہ محمول بن سکتے ہیں اجزاء خارجیہ نہیں۔ اس لیے تعریف اجزاء ذہنیہ سے ہوگی لیکن خارجیہ سے قطعاً نہیں۔

مسئلہ: معرّف کی تعریف میں لفظ حمل کا ذکر کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ حمل وہاں ہوتا ہے جہاں حکم ہو۔ اور یہ بات ظاہر ہے حکم تو تصدیق میں ہوتا ہے نہ کہ تصور میں حالانکہ تعریف تصور محض کے قبیل سے ہے۔ **جواب:** لفظ حمل کو ذکر کرنے سے مقصود محض توضیح ہے۔ اور نیز اس بات پر بھی حبیہ کرنا ہے کہ تعریف اجزاء ذہنیہ کے ذریعے ہی ہوتی ہے نہ اجزاء خارجیہ سے۔ کیونکہ حمل اجزاء ذہنیہ میں تو پایا جاتا ہے لیکن اجزاء خارجیہ میں نہیں۔ نیز صاحب سلم ہی لفظ حمل کو ذکر کر کے ان بعض حضرات کی تردید کر دی جو کہتے ہیں۔ کہ تعریف اجزاء خارجیہ کے ساتھ بھی صحیح ہے۔

ثانی واللفظی والاول الحقیقی۔۔۔۔۔ صورتہ غیر حاصلہ

تعریف کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف لفظی (۲) تعریف حقیقی۔ **تعریف لفظی:** ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو معرّف کی صورت تفسیری کا فائدہ دے۔ یعنی شئی کے ایسے معرّف کا فائدہ دے جس میں صورت حاصل نہ ہو بلکہ اختصار ہو جائے۔ **تعریف حقیقی:** شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو معرّف کی صورت نصیعی کا فائدہ دے یعنی ایسے معرّف کا فائدہ دے جس میں صورت غیر حاصل کا ابتداء اختصار ہو۔

ثانی فان علم وجودها فهو بحسب الحقیقۃ والافہ بحسب الاسم

اس عبارت میں تعریف حقیقی کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ تعریف حقیقی کو دو قسمیں ہیں۔ (۱) تعریف

حقیقی بحسب الھدیہ (۲) تعریف حقیقی بحسب الاسم۔

وجہ ہمو: یہ ہے کہ تعریف حقیقی دو حال سے خالی نہیں۔ معلوم الوجود ہوگی یا نہیں۔ اگر معلوم الوجود ہو یعنی شئی کے موجود فی الخارج ہونے کے بعد اس کی تعریف حقیقی کی جائے تو اس تعریف کو تعریف حقیقی بحسب الھدیہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر شئی موجود فی الخارج ہونے سے پہلے تعریف حقیقی کی جائے تو اس تعریف کو تعریف حقیقی بحسب الاسم کہتے ہیں۔ جس طرح عقائد پرندہ ہے اس کی تعریف حقیقی موجود فی الخارج ہونے کے بعد کی جائے تو یہ تعریف حقیقی بحسب الھدیہ ہے۔ اور اس کے موجود فی الخارج ہونے سے پہلے کی جائے تو یہ تعریف حقیقی بحسب الاسم ہے۔ وجہ ہمو ہر ایک کی تعریف بھی معلوم ہوگئی۔

تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ: شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو شئی کے موجود فی الخارج ہونے کے بعد کی جائے۔

تعریف حقیقی بحسب الاسم: شئی کی ایسی تعریف کو کہا جاتا ہے جو شئی کے موجود فی الخارج ہونے سے پہلے کی جائے۔ پھر ہر دونوں کی چار چار قسمیں ہیں۔

(۱) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ حد نام۔ (۲) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ حد ناقص۔ (۳) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ رسم نام۔ (۴) تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ رسم ناقص۔ اسی طرح تعریف حقیقی بحسب الاسم کی بھی چار قسمیں ہیں۔ حد نام۔ حد ناقص۔ رسم نام۔ رسم ناقص۔ یہ آٹھ قسمیں ہوں گی اور ایک قسم تعریف لفظی۔ توکل تو قسمیں ہوں گی۔

تذکرہ ولا بد ان يكون المعرف فيجب بالاعم والاصح۔

اس عبارت میں معرف اور قول شارح کی شرائط کا بیان ہے۔ معرف کے لیے دو شرطیں ہیں۔ پہلی شرط: معرف معرف سے اجلی ہو باعتبار مفہوم کے۔ دوسری شرط: معرف معرف کے مساوی ہو باعتبار مصداق کے۔ ہر ایک میں عقلاً چار احتمال ہیں۔ جن میں سے تین احتمال غلط ہیں اور ایک صحیح ہے۔

شرط اول میں چار احتمال یہ ہیں۔ (۱) معزف معزف سے اخفی ہو۔ (۲) مساوی ہو۔ (۳) مباین ہو۔ (۴) اجلی ہو۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ معزف علت ہوتا ہے معزف کی۔ اور علت کا معلول پر تقدم ضروری ہے جب کہ معزف معزف سے اخفی ہوگا تو اس سے موخر ہوگا۔ کیونکہ شئی خفی خفاء کی وجہ سے موخر ہوتی ہے تو اس سے علت کا موخر ہونا لازم آئے گا جو کہ باطل ہے۔ اور دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ بھی یہی ہے کہ جب مساوات ہوگی تو تقدم حاصل نہ ہوگا۔ تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے جب معزف معزف کے مباین ہوگا تو اس تباین کی وجہ سے حمل نہ ہو سکے گا۔ حالانکہ تعریف میں حمل کا ہونا ضروری ہے۔ جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال خود بخود متعین ہو گیا کہ معزف کا معزف سے اجلی ہونا ضروری ہے۔

دوسری شرط میں بھی چار احتمال ہیں۔ (۱) معزف معزف سے اخف ہو (۲) اعم ہو (۳) مباین ہو (۴) مساوی ہو۔ پہلے تینوں احتمال باطل ہیں۔ پہلے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جب معزف اخف ہوگا تو تعریف جامع نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جب معزف عام ہوگا اور تعریف خاص ہوگی تو تعریف ان تمام افراد پر صادق نہ آئے گی۔ دوسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر معزف اعم ہو تو تعریف مانع عن دخول الغیر نہ ہوگی۔ اس لیے کہ معزف معزف پر بھی صادق آئے گی اور غیر پر بھی۔ کیونکہ قاعدہ ہے جہاں خاص ہو وہاں عام تو پایا جاتا ہے لیکن جہاں عام ہو وہاں خاص کا پایا جانا ضروری نہیں ہوتا۔ تیسرے احتمال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ تباین کی وجہ سے حمل نہیں ہو سکے گا۔ حالانکہ معزف کا معزف پر حمل ضروری ہوتا ہے۔ جب یہ تینوں احتمال باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال خود بخود متعین ہو گیا کہ معزف معزف کے مساوی ہو باعتبار مصداق کے۔

مسئلہ ۱: شرط اول میں یہ کہا گیا ہے کہ تعریف معزف کے مساوی نہ ہو اجلی ہو۔ اور شرط ثانی میں یہ کہا گیا ہے کہ تعریف معزف کے مساوی ہو۔ یہ تو کلام لاحق اور سابق میں متناقض اور تاقض ہوا۔

جواب: شرط اول میں جو مساوات کی نفی ہے وہ وضوح اور خفاء کے اعتبار سے ہے۔ کہ معزف

اجلی ہو معترف سے باعتبار مفہوم کے۔ اور شرط ثانی میں جو مساوات کو شرط قرار دیا گیا ہے وہ باعتبار مصداق کے ہے۔

قوله فيجب الاطراد والانعكاس

شرط ثانی پر تفریح اول کا بیان : کہ جب معترف کا معترف کے ساتھ مساوات بحسب المصداق ضروری ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ تعریف کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے۔ مگر اور منعکس ہونا ضروری ہے۔ اطراد طرد سے ہے جس کا لغوی معنی ہے ہٹانا۔ اصطلاحی معنی یہ ہے کہ ماصدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف جس کی عکس نقیض یہ بنے گی متی لم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف۔ کہ جس چیز پر معترف صادق نہیں آتا اس پر معترف صادق نہیں آئے گا۔ تو یہ تعریف مانع بن گئی۔ اور انعکاس کا لغوی معنی ہے جمع کرنا اور اصطلاحی معنی ہے متی لم یصدق علیہ المعرف لم یصدق علیہ المعرف۔ جس کا عکس نقیض یہ بنے گا متی صدق علیہ المعرف صدق علیہ المعرف۔ کہ جس چیز پر معترف صادق آئے اس پر معترف صادق نہ آئے اور جس پر معترف صادق نہ آئے اس پر معترف صادق نہیں آئے گا۔ یعنی جس پر معترف صادق آئے گا اس پر معترف صادق آئے گا۔ اس سے تعریف جامع ہوگئی۔

قوله والتعریف بالمثال تعریف بالمشابہة المختصة

سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال کی تین تقریریں کی جاسکتی ہیں۔

سوال کی تقریر اول : آپ نے کہا تعریف بالساوی ہوتی ہے۔ تعریف بالسبب نہیں ہو سکتی۔ ہم دکھاتے ہیں کہ تعریف بالسبب بھی ہوتی ہے جیسے العلم کا النور والجهل کا الظلمة۔ کہ علم کی تعریف نور سے کی جارہی ہے حالانکہ ان دونوں کے درمیان تباہی ہے اس لیے کہ علم کا معنی اور ہے اور نور کا معنی اور ہے۔ ایسے جہل کی تعریف ظلمت کے ساتھ۔

سوال کی تقریر ثانی : آپ نے کہا تعریف بالساوی ہوتی ہے تعریف بالافضل ناجائز ہوتی

ہے۔ ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ تعریف بالانحصار کی جاتی ہے جیسے الاسم کزید والفعل کضرب والحدوف کمن۔ کہ اسم کی تعریف زید سے کی جارہی ہے جو کہ انحصار ہے اور ایسے فعل کی تعریف ضرب سے کی جارہی ہے جو کہ ضرب فعل سے انحصار ہے۔ لہذا یہ تعریف بالانحصار ہوئی۔

سوال کی تقریر ثالث : کہ تعریف کی چار قسمیں ہیں۔ حد نام۔ حد ناقص۔ رسم نام۔

رسم ناقص۔ ان کے علاوہ تعریف نہیں ہوتی۔ ہم آپ کو چند امثلہ دکھاتے ہیں جس میں تعریف تو ہے لیکن ان چار قسموں میں سے کوئی قسم نہیں ہے۔ جیسے العلم کالنور والجهل كالظلمة۔

مثال : صاحب سلم نے جواب دیا یہ تعریف بالمثال ہے اور جہاں تعریف بالمثال ہوتی ہے

وہاں درحقیقت مثال سے تعریف کرنا مقصود نہیں بلکہ شئی اور مثال کے درمیان ایک جہت جامع اور وجہ مشابہت پائی جاتی ہے جس جہت جامع اور وجہ مشابہت کے ذریعے تعریف ہوتی ہے اور وہ جہت جامع اور وجہ مشابہت یہ شئی کا خاصہ ہے اور تعریف بالخاصہ شئی کا خاصہ ہوتی ہے اور شئی کا جو خاصہ ہوتا ہے نہ وہ شئی سے انحصار ہوتا ہے اور نہ ہی شئی کے مابین ہوتا ہے بلکہ شئی کے مساوی ہوتا ہے۔ مثلاً الاسم کزید میں وجہ مشابہت مستقل بالمفہومیت اور غیر مقترن بالزمان ہوتا ہے۔ گویا کہ الاسم کزید کہنے والے نے یوں تعریف کی۔ کہ اسم وہ ہے جو مستقل بالمفہومیت رکھتا ہو اور غیر مقترن باحد الازمۃ الثالثہ ہو اور العلم کالنور میں وجہ مشابہت وہ منشاء انکشاف ہے۔ اور الجهل كالظلمة میں وجہ مشابہت منشاء انکشاف کا نہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ یہ تعریف نہ مابین ہوئی تو سوال کی تقریر اول مندرج ہوگئی اور نہ یہ تعریف انحصار ہوئی جس سے سوال کی تقریر ثانی مندرج ہوگئی۔ اور یہ تعریف بالخاصہ رسم ناقص ہوتی ہے جس سے سوال کی تقریر ثالث بھی مندرج ہوگئی۔

الحق جوازہ بالاعم

صاحب سلم ایک مسئلہ اختلافیہ میں ماہو المختار کو بیان کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف بالاعم ہو سکتی ہے یا نہیں۔ جس میں دو مذہب ہیں۔

مستندین کا مذہب : یہ ہے کہ تعریف بالاعم جائز ہے۔

متاخرین کا مذهب: کہ تعریف بالاعم جائز نہیں ہے۔ صاحب سلم نے حقد میں کے حق میں فیصلہ دیتے ہوئے کہا کہ تعریف بالاعم جائز ہے۔

سوال: صاحب سلم نے ابھی ما قبل میں کہا ہے کہ تعریف بالاعم والاخص ناجائز ہے۔ اب یہاں کہہ دیا کہ تعریف بالاعم جائز ہے یہ تو کلام سابق اور کلام لاحق میں تناقض ہوا۔

جواب: صاحب سلم نے کلام سابق میں متأخرین کے مذہب کو بیان کیا ہے اور یہاں پر کلام لاحق میں ماحول اختیار کو بیان کیا ہے لہذا کلام سابق اور کلام لاحق میں تدافع نہ ہوا۔ اور یہ اختلاف اصل میں ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے۔ شئی کی تعریف سے مقصود اس شئی کو جمیع ماعدہ سے امتیاز ہوتا ہے یا فقط بعض ماعدہ سے امتیاز کافی ہوتا ہے۔ متأخرین کے نزدیک شئی کی تعریف سے مقصود جمیع ماعدہ سے امتیاز ہوتا ہے اور حقد میں کے نزدیک شئی کی تعریف سے بعض ماعدہ سے امتیاز کا ہو جانا کافی ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف حیوان سے کی جائے تو اس سے بعض ماعدہ یعنی شجر اور حجر سے امتیاز ہو جاتا ہے لیکن حمار۔ فرس وغیرہ سے امتیاز نہیں ہوتا۔

قولہ وهو حد ان المميز ذاتيا

صاحب سلم تعریف کی ایک اور تقسیم بیان کر رہے ہیں۔ کہ تعریف کی اس دوسری تقسیم کے اعتبار سے ابتداء دو قسمیں ہیں۔ (۱) حد۔ (۲) رسم۔ وجہ حصر یہ ہے کہ تعریف کا ممیز پر مشتمل ہونا ضروری ہے جیسا کہ ابھی پڑھ لیا ہے۔ عام ازیں کہ ممیز ذاتی ہو یا ممیز عارضی ہو۔ اگر ممیز ذاتی ہو تو یہ حد ہے۔ اور اگر ممیز عارضی ہو تو یہ رسم ہے۔

قولہ قام ان اشتمل على الجنس القريب

حد اور رسم ان دونوں میں سے ہر ایک کی تقسیم کا بیان ہے۔ کہ ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں۔ حد۔ نام۔ حد ناقص۔ رسم تام۔ رسم ناقص۔

وجہ حصر: کہ تعریف ممیز ذاتی یعنی فصل قریب پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل ہوگی یا نہیں۔ اگر مشتمل ہو تو وہ حد تام ہے۔ اور اگر ممیز ذاتی کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل نہ ہو عام ازیں کہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا نہ ہو تو یہ حد ناقص ہے۔ اور اگر ممیز عارضی یعنی خاصہ

پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل ہوگی یا نہیں۔ اگر مشتمل ہو تو یہ رسم تام ہے۔ اور اگر میتر عرضی یعنی خاصہ پر مشتمل ہونے کے ساتھ ساتھ جنس قریب پر مشتمل نہ ہو عام ازیں کہ جنس بعید پر مشتمل ہو یا نہ ہو یہ رسم ناقص ہے۔ جیسے حیوان ناطق یہ انسان کے لیے حد تام ہے۔ اور جسم ناطق یا صرف ناطق انسان کے لیے حد ناقص ہے۔ اور حیوان ضاحک انسان کے لیے رسم تام ہے۔ اور جسم ضاحک یا صرف ضاحک انسان کے لیے رسم ناقص ہے۔

ترتیب ثانیہ فالحد التام ما اشتمل علی الجنس والفصل القریبین

صاحب سلم چونکہ مابعد میں حد تام کے احکامات کو بیان کر رہے ہیں۔ اس لیے کہ اس کی تعریف صراحتاً کر دی۔

حد تام: اس تعریف کو کہتے ہیں جو جنس قریب اور فصل قریب پر مشتمل ہو۔

ترتیب ثالثہ وهو الموصل الی الکفہ

حد تام کے احکام میں سے ایک حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حد تام کے ذریعے ہی شئی کا تصور بالکفہ حاصل ہو سکتا ہے۔

ترتیب رابعہ ویستحسن تقدیم الجنس

حد تام کے دوسرے حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس کو فصل پر مقدم کرنا مستحسن ہے واجب نہیں۔ جس کا ترک خلاف اولیٰ ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ جنس کی تقدیم مستحسن ہونے کی کیا وجہ ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جنس میں ابہام ہوتا ہے اور فصل اس کی تعین کرتی ہے اور اس کے وجود کے لیے محصل ہوتی ہے۔ لہذا امر مبہم جنس کو ہی مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ یہ وجہ بھی بیان کی جاسکتی ہے۔ کہ جنس میں عموم ہوتا ہے اور فصل میں خصوص اور امتیاز ہوتا ہے۔ بہر حال انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ساتھ اس میں حیوان کو ناطق پر مقدم کرنا مستحسن اور اولیٰ ہے۔ واجب نہیں۔ تو یوں کہنا انسان ہو ناطق حیوان جائز ہے۔ اگرچہ غیر مستحسن ہے۔

ترتیب خامسہ ویجب تفسید احدہما بالآخر

حد تام کے ایک اور حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ تعریف میں جنس اور فصل کو ایک

دوسرے کے ساتھ مقید کرنا واجب ہے۔ تاکہ عقید کی وجہ سے ان میں صورت وحدانی پیدا ہو جائے اور ان کا حاصل معترف پر ہو سکے بہر حال تعریف کے لیے مرکب توصیفی کا ہونا ضروری ہے۔ اگر ترکیب توصیفی نہ ہو تو اجزاء منتشر ہو جائیں گے اور اگر اجزاء منتشر ہوں تو حد تام نہیں رہے گی۔

قولہ وهو لا يقبل الزيادة والتنقص

حد تام کے چوتھے حکم کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حد تام کی اور زیادتی کو قبول نہیں کرتی اس لیے کہ حد تام اس تعریف کو کہتے ہیں جو شئی کی جمیع ذاتیات پر مشتمل ہو۔ اب اگر کسی کریں مثلاً جنس کو کم کر دیں تو حد ناقص بن جائے گی اور اگر فصل کو کم کر دیں تو فقط جنس باقی رہ جائے گی جس سے تعریف نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر زیادتی کے قابل ہو اور زیادتی کریں تو اس سے معلوم ہوگا کہ یہ حد تام جمیع ذاتیات پر مشتمل نہیں حالانکہ حد تام کا جمیع ذاتیات پر مشتمل ہونا ضروری ہے۔

سوال: آپ نے کہا حد تام میں زیادتی نہیں کی جاسکتی۔ حالانکہ زیادتی ہو سکتی ہے۔ مثلاً انسان کی حد تام ہے حیوان ناطق۔ اب ہم کہتے ہیں ہو جسم نامی حساس متحرك بالارادہ ناطق اس سے زیادتی ہو گئی ہے۔

جواب: ہم نے جس زیادتی کی نفی کی ہے وہ معنی میں زیادتی کی نفی کی ہے اور آپ نے جو مثال پیش کی ہے اس میں فقط الفاظ میں زیادتی ہے۔ معنی میں زیادتی نہیں بلکہ معنی ایک ہی ہے۔

قولہ والبسيط لا يحد وقد يحد به

ایک مسئلہ کا بیان ہے کہ بسیط کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ یعنی بسیط محدود نہیں بن سکتا۔ ہاں البتہ اس سے کسی اور شئی کی تعریف کی جاسکتی ہے۔ یعنی حد میں داخل ہو سکتا ہے۔ بسیط محدود اس وجہ سے نہیں بن سکتا کہ تعریف ہوتی ہے۔ اجزاء ذہنیہ سے اور ذاتیات سے اور جب یہ ہے ہی بسیط جس کے لیے اجزاء اور ذاتیات نہیں تو یہ محدود کیسے بن سکتا ہے اور اس کی حد کیسے کی جاسکتی ہے۔ البتہ بسیط حد میں واقع ہو سکتا ہے کہ جب یہ کسی شئی کا جز ہو اگر یہ جزء نہ ہوگا تو پھر محدود نہ بنے گا۔

سورۃ والمرکب یحد ویحدہ وقد لایحد

مرکب کی حد ہو سکتی ہے۔ کیونکہ حد کا منطاً اجزاء پر ہے اور مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور مرکب کبھی محدود نہ ہو سکتا ہے اور کبھی نہیں۔ اگر کسی شئی کا جزء بنے تو محدود نہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر جزء نہ بنے تو محدود نہ ہو سکتا۔ بہر حال حاصل کلام یہ ہوا مرکب حد تو ہر صورت میں ہو سکتا ہے لیکن محدود اس صورت میں ہوگا جب اجزاء سے مرکب ہو۔

سورۃ والتحدید الحقیقی عسیر

ایک اور مسئلہ کا بیان ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی شئی کی تعریف حقیقی مشکل ہے۔ اس لیے کہ تعریف حقیقی ذاتیات پر مشتمل ہوتی ہے اور اطلاع علی الذاتیات بہت مشکل ہے کیونکہ ذاتیات کا اشتہاء ہوتا ہے عرضیات کے ساتھ۔ مثلاً ذاتیات میں سے جنس کا اشتہاء ہوتا ہے عرضیات میں سے عرض عام کیساتھ۔ اور ذاتیات میں سے فصل کا اشتہاء عرضیات میں سے خاصہ کے ساتھ۔ جس طرح جنس عام ہے اسی طرح عرض عام بھی عام ہے۔ اور جس طرح فصل خاص ہے اسی طرح خاصہ بھی خاص ہے۔ لہذا جب ذاتیات کا عرضیات کے ساتھ اشتہاء ہوا تو کسی چیز کو کسی شئی کے لیے ذاتی قرار دیا جائے تو اس میں یہ احتمال بھی ہوتا ہے کہ شاید یہ ذاتی نہ ہو بلکہ عرضی ہو۔ مثلاً جب انسان کی تعریف کی جائے حیوان ناطق کے ساتھ۔ اس میں حیوان کو انسان کی جنس قریب قرار دیا گیا ہے۔ جس پر دلیل قطعی موجود نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ جنس بعید ہو۔ اور اسی طرح ناطق کو انسان کا فصل قرار دیا گیا ہے کہ اس پر بھی کوئی دلیل قطعی نہیں ہے۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ شاید یہ انسان کے لیے عرضی ہو۔ خاصہ ہو۔ اسی لیے مصنف نے کہا والتحدید الحقیقی عسیر۔

سورۃ ثم ههنا مباحث الاول ان الجنس وان کان مبهما

صاحب سلم یہاں پر چار مباحث کو ذکر کر رہے ہیں۔ اور اس عبارت میں پہلی بحث کا بیان ہے۔ بحث اول: جس میں صاحب سلم ایک مسئلہ بیان کر رہے ہیں اور اس کے بعد امام رازی کے

شک کو مندرج کیا ہے۔ تو اس بحث اول میں تین باتوں کو معلوم کرنا ہے۔ (۱) مسئلہ کیا ہے (۲) امام رازی کا شک کیا ہے (۳) اس مسئلہ مذکورہ سے اس شک کا اندفاع کیسے ہوتا ہے۔

(۱) مسئلہ یہ ہے کہ حد اور محدود میں فرق ہوتا ہے اور یہ فرق اجمال و تفصیل کا ہے جس کی وضاحت یہ ہے کہ جنس ایک امر مبہم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ لیکن حق تعالیٰ نے ذہن کو ایسی قوت بخشی ہے جس کے ذریعے سے وہ جنس کی تحصیل کرتا ہے۔ اور اس کو وجود حقیقی عطا کرتا ہے۔ پھر اس کے ساتھ فصل کو ملاتا ہے اور یہ ملانا اس طور پر نہیں ہوتا کہ جیسا کہ خارج میں اشیاء کا انضمام کیا جاتا ہے بلکہ جنس کی تحصیل اور تعین کے لیے اس کو فصل کے ساتھ مقید کرتا ہے جس میں فصل منضم ہوتی ہے اور فصل منضم فیہ ہوتی ہے۔ پھر اس انضمام اور تحصیل کے بعد جنس کوئی اور چیز نہیں بن جاتی بلکہ وہی جنس رہتی ہے۔ کیونکہ تحصیل اس میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی بلکہ اس کو محقق کر دیتی ہے۔ جنس اور فصل کے ساتھ جو حد تیار ہوگی وہ چند ایسے معانی سے مرکب ہوگی جس طرح کہ بکھرے ہوئے موتی ہوتے ہیں ہر ایک دوسرے کے مغایر ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہوگا۔ اس تغایر کی وجہ سے ان اجزاء یعنی جنس اور فصل کا نہ آپس میں اور نہ کلی پر محمول ہو سکتا ہے۔ اس تفصیل کے اعتبار سے حد اور چیز ہوتی ہے یعنی اس کا معنی اور ہوا اور محدود کا معنی اور۔ اور اب ان دو چیزوں میں سے ایک یعنی جنس ہے ہم نے اس کو فصل کے ساتھ مقید اور انضمام کر کے مرکب تو صمی بنا دیا ہے۔ جس سے اس کی ایک صورت وحدانیہ بن گئی۔ اور شئی آخر ہو کر اس صورت وحدانیہ جو کہ محدود کی ہے اور شئی آخر ہو کر اس صورت وحدانیہ جو کہ محدود کی ہے اس کے لیے کاسب بن گئی۔ مثلاً انسان میں جو حیوان ناطق ہے اس سے معنی واحد سمجھ میں آ رہا ہے۔ وہ بعینہ حیوان ہے اور یہی حیوان بعینہ ناطق ہے۔ یہ نہیں ہے کہ حیوان الگ چیز ہے اور ناطق الگ چیز ہے۔ بلکہ دونوں میں عینیت ہے۔ جیسا کہ ترکیب خبری میں ہوتا ہے۔ مثلاً زید قائم۔ قائم وہی ہے جو زید ہے۔ اور زید وہی ہے جو قائم ہے۔ البتہ اتنا فرق ضرور ہے کہ وہاں حکم ہے اور مرکب خبری ہے اور یہاں صرف ترکیب تقیدی ہے جو کہ تصور اتحاد کا فائدہ دیتی ہے یہاں حکم نہیں ہوتا

حاصل کلام یہ ہوا جس کے اجزاء میں تفصیل ہے وہ حد ہے اور وہ تصور واحد یعنی محدود جس کے اجزاء میں اجمال ہے وہ محدود ہے۔

باب ثانی دفع شک الرازی

اس مسئلہ مذکور سے صاحب سلم امام رازی کے شک کو دفع کر رہے ہیں۔ امام رازی کا شک یہ ہے کہ تمام تصورات بدیہی ہیں۔ کہ اگر بعض تصورات کو بدیہی مانا جائے اور بعض کو نظری مانا جائے تو اس سے یا تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئے گی یا اشیاء کا علم بالحقیت معلوم نہیں ہو سکے گا۔ وہ اس طرح کہ اگر بعض تصورات بدیہی ہوں اور بعض نظری ہوں تو نظری کو بدیہی سے حاصل کیا جائے گا۔ اب ماہیت کی تعریف یا توفیق ماہیت سے ہوگی یا اس کے جمیع اجزاء سے ہوگی یا اس کے عوارض سے۔ اگر ماہیت کی تعریف نفس ماہیت سے ہو تو تحصیل حاصل ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف انسان سے۔ اور اگر ماہیت کی تعریف جمیع اجزاء سے ہو تو جمیع اجزاء وہ ماہیت ہیں یہ تعریف بھی ماہیت سے ہو جائے گی جو کہ تحصیل حاصل ہے۔ اور اگر تعریف بالعوارض ہو تو اس سے علم بالحقیت اور علم بالذاتیات حاصل نہ ہوگا۔ لہذا جب تصور کی تعریف نہیں ہو سکتی تو یہ ماننا پڑے گا کہ تمام کے تمام تصورات بدیہی ہیں اسی لیے امام رازی نے تصورات کے بداہت کا قول کیا ہے۔

جواب: ہم دوسری شق مراد لیتے ہیں کہ تعریف ماہیت جمیع اجزاء ہوگی اور اس سے تحصیل حاصل کی خرابی بھی لازم نہیں آئے گی اس لیے کہ حد میں اجزاء تفصیلاً موجود ہوتے ہیں اور محدود میں اجمالاً موجود ہوتے ہیں۔ تو حد اور محدود میں اجمال و تفصیل کے لحاظ سے فرق ہے جس کی وجہ سے تحصیل حاصل کی خرابی لازم نہیں آئے گی۔

باب الثانی التعریف اللفظی من المطالب التصوریہ

دوسری بحث: دوسری بحث کا بیان ہے تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے۔ اس بحث ثانی سے مقصود صاحب سلم سید سند پر رد کرنا ہے کہ وہ تعریف لفظی کو مطالب تصدیقیہ میں سے مانتے ہیں۔ صاحب سلم نے کہا کہ تعریف لفظی مطالب تصوریہ میں سے ہے۔ جس کی دلیل یہ

ہے کہ التعریف اللفظی جواب ماہو۔ اور کبریٰ کل ماہو جواب ماہو فهو تصور۔ نتیجہ التعریف اللفظی مطالب تصور۔ کبریٰ چونکہ مسلم تھا اس لیے اس کی دلیل کو بیان نہیں کیا۔ البتہ صغریٰ میں کچھ خفاء تھا اس کی وضاحت الاثری سے کر رہے ہیں۔ مثلاً جب ہم نے الغضنفر موجود کہا تو مخاطب نے کہا ما الغضنفر۔ یا ماہو الغضنفر۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ الاسد۔ تو یہاں الاسد ماہو کے جواب میں واقع ہو رہا ہے اور الغضنفر کی تعریف لفظی ہے۔ اور اس تعریف میں کوئی حکم بھی نہیں ہے فقط یہ تصور ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا تعریف لفظی مطالب تصور یہ میں سے ہے۔

نعم موضوعیۃ اللفظ فی جواب هل هذا

اس عبارت میں سید سند کی غلطی کے نشاء کو بیان کیا ہے۔ کہ سید السند نے دیکھا کہ تعریف لفظی هل کے جواب میں واقع ہو رہی ہے اور هل مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔ کما مر تو انہوں نے کہہ دیا کہ تعریف لفظی مطالب تصدیقیہ میں سے ہے۔ اس لیے کہ هل میں جواب میں تصدیق آتی ہے۔ تصور نہیں۔ مثلاً جب کہا جائے هل الغضنفر موضوع لمعنی تو جواب میں کہا جائے گا نعم ہو موضوع للاسد۔ اب یہ تعریف لفظی ہے غضنفر کی اور هل کے جواب میں واقع ہے۔ اس کی وجہ سے سید السند کو مغالطہ لگ گیا۔ اس کو مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ایک بحث لفظی لغوی ہے یہاں سوال میں لفظ کی موضوعیت کے بارے میں سوال کیا ہے۔ کہ آیا غضنفر کسی معنی کے لیے موضوع ہے۔ تو جواب میں اس کی موضوعیت کو بالذلیل ثابت کیا گیا ہے۔ تو سید السند تعریف لفظی اور بحث لفظی لغوی میں شاید فرق نہ کر سکے۔ اور جس کی وجہ سے یہ قول کر دیا۔ حالانکہ اس میں فرق ہے۔ کہ یہ جو هل کے جواب میں واقع ہو رہا ہے وہ بحث لفظی لغوی ہے۔ تعریف لفظی نہیں۔

تیسری بحث : تیسری بحث کا بیان ہے جس میں معرّف کی ایک مثال پیش کی گئی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح نقاش کسی تختی وغیرہ پر کسی تصویر کا نقشہ بناتا ہے تو نقش اس تصویر کا

تصور محض ہوتا ہے۔ اس میں تصدیق یا حکم وغیرہ نہیں ہوتا۔ اسی طرح معرّف بھی معرّف کا ایک تصور محض ہوتا ہے۔ جس میں نہ کوئی حکم ہوتا ہے اور نہ ہی کوئی تصدیق ہوتی ہے۔ جب ایسی بات ہوئی تو اشکالات و اعتراضات میں سے کوئی اشکال اس پر وارد نہیں ہو سکتا۔ اور اعتراضات و اشکالات کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) منع (۲) نقض (۳) معارضہ۔ اور یہ تین منوع تصدیق پر وارد ہوتے ہیں جب کہ معرّف میں حکم نہیں ہوتا تو مذکورہ منوع اور سوالات معرّف پر وارد نہیں ہو سکتے۔ ہر ایک کی تعریف یہ ہے۔

منع کی تعریف: منع اس کو کہتے ہیں جس میں خصم سے دعویٰ کی دلیل کو طلب کیا جائے۔
نقض کی تعریف: نقض کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نقض اجمالی (۲) نقض تفصیلی۔ پھر نقض اجمالی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اجراء الدلیل بجمیع مقدماتہ يستلزم المحال۔ اگر دلیل کو تمام مقدمات کے ساتھ جاری کیا جائے تو اس سے ایک امر محال لازم آئے۔ (۲) اجراء الدلیل فی موضع يتخلف عنه مدلولہ۔ یعنی دلیل کو ایک ایسی جگہ پہ جاری کیا جائے کہ اس سے دلیل کا مدلول متخلف ہو موجود نہ ہو۔ نقض تفصیلی یہ ہے کہ خصم کے مقدمہ معینہ کے ابطال کیا جائے کہ ہم آپ کا منفری نہیں مانتے یا آپ کا کبریٰ نہیں مانتے۔

معارضہ کی تعریف: اقامة الدلیل علی خلاف ما اقام الخصم الدلیل علیہ۔ کہ خصم جس دعویٰ پر جو دلیل پیش کی اس کے خلاف دلیل پیش کر دینا۔

نعم ہناک احکام ضمنیہ

یہ عبارت سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے کہا کہ معرّف میں چونکہ حکم نہیں ہوتا اسی وجہ سے اس پر اعتراضات نہیں کیے جاسکتے حالانکہ ہم دکھاتے ہیں کہ تعریف پر اعتراضات وارد ہوتے ہیں مثلاً یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ یہ حد ہے رسم نہیں۔ یہ حد نہیں ہے رسم ہے اور یہ تعریف عرضیات سے ہے ذاتیات سے نہیں ہے اور یہ تعریف ذاتیات سے مرکب ہے عرضیات سے نہیں۔ اس طرح یہ سوال وارد ہوتا ہے کہ

یہ تعریف جامع نہیں یا یہ تعریف مانع نہیں اس قسم کے اعتراضات و سوالات وارد ہوتے ہیں تعریف پر۔ تو آپ کا یہ کہنا کہ تعریف پر سوالات وارد نہیں ہوتے یہ غلط ہے۔

جواب: تعریف میں حکم مقصود بالذات تو نہیں ہوتا البتہ ضمناً طبعاً ہوتا ہے جس کی وجہ سے ان احکامات پر سوالات وارد ہو سکتے ہیں۔ حکم ضمنی مثلاً یہ ہوتا ہے کہ یہ تعریف جامع ہے۔ اور یہ تعریف مانع ہے۔ اور یہ تعریف حد ہے اور یہ تعریف رسم ہے۔ لیکن علماء مناظرہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ تعریفات پر منوع وارد کرنا جائز نہیں ہے۔ گویا کہ یہ جواز ایک ایسی چیز تھی جو عمل سے پہلے ہی منسوخ ہو گئی۔ جس طرح پچاس نمازیں عمل کرنے سے پہلے ہی پختا لیس منسوخ ہو گئی ہیں۔ و کذا ہذا یہ مطلب اس صورت میں بنے گا جب فکدانہ میں ضمیر کا مرجع جواز ہو جو بیجوز سے سمجھ میں آ رہا ہے۔ اور اگر ضمیر کا مرجع اجماع بنائیں تو اس وقت معنی یہ ہوگا کہ عدم جواز پر اجماع ہوا ہے گویا کہ وہ اجماع ایک شریعت تھی۔ جو قبل العمل منسوخ ہو گئی ہے۔ تو اس نسخ کی بناء پر اب تعریفات پر منوع وارد کرنا جائز ہے۔

قول: نعم ینقض بابطال الطرد والعکس

یہ عبارت بھی سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال: آپ نے کہا تعریفات پر اعتراضات وارد نہیں کیے جاسکتے۔ حالانکہ تعریفات پر طرد و عکس کے نقض وارد کیے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تعریف جامع نہیں۔ یہ تعریف مانع نہیں۔ تو آپ کا یہ کہنا کہ تعریفات پر اعتراضات کرنا یہ شریعت منسوخہ کی طرح ہے۔ صحیح نہ ہوا۔ یہ اعتراض تب وارد ہوگا جب کہ فکدانہ کہ ضمیر کا مرجع جواز بنائیں۔ اور اگر اس کا مرجع اجماع بنائیں تو اس صورت میں یہ عبارت اس پر تفریع ہوگی۔ دفع دخل مقدر نہ ہوگا۔

جواب: کہ تعریفات پر طرد و عکس کے اعتراضات کیے جاسکتے ہیں یہ تعریف جامع نہیں مانع نہیں۔

قول: والمعارضة انما تنصور فی الحدود الحقیقیة

مَا أَحْسَنَ هَذَا النُّحُوْلَ الَّذِي نُحَوِّتُ (مَنْزِلَتُهُ)

عَرْضِ جَامِعِي

فِي
شَرَحِ جَامِعِي

تصنيف لطيف

مفتي عطاء الرحمن بلثاني

مدرس الجامعة الشرعية كوجراواله

الملك شهاب الدين شيخهم شمع كالوني، جي في سود كوجراواله
فرد ۲۵۹۱۸۲

عبدالحق



کافیہ

تصنیف لطیف

مفتی عطی الرحمن عثمانی

ملک شہ شہ عیہ شمع کالونی، جی ٹی روڈ
گوجرانوالہ فون ۲۵۹۱۸۲